UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00649477 7

60

P. BIANCO

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO IN GERMANIA

LIBRARY
JAN 6 1969
UNIVERSITY OF TORONTO

B
65
B5

Salerno — Stab. Tip. Fratelli Jovane

OPERE CONSULTATE

ARHENS: *Naturrecht oder Phil. des Rechts u. des Staates.*

BLUNTSCHLI: *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem sechzehnten Iahrhundert bis zur Gegenwart.*

BRATUSCHEK: *Adolf Trendelenburg.*

COHEN: *Kant's Begründung der Ethik.*

DIETERICH: *Kant und Rousseau.*

FICHTE: *Sämmtl. werke, hrsg. v. I. H. Fichte. In particolare: Grundlage des Naturrechts. System der Sittenlehre. Das System der Rechtslehre: Die Staatslehre.*

FICHTE IM. HERMANN: *System der Ethik.*

GEYER: *Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen.*

GIERKE: *Joh. Althusius u. die Entwicklg. der naturrechtl. Staatstheorien.*

GOLTHER: *Der moderne Pessimismus.*

GRÜN KARL: *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philos. Charakterentwicklung.*

HARTMANN: *Phänomenologie d. sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künft. Ethik.*

HAYM: *Die romantische Schule.*

HARTENSTEIN: *Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius.*

HEGEL: *Werke. In particolare: Gründlinien der Philosophie des Rechts. Phänomenologie des Geistes. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.*

HERBART: *Allgem. prakt. Philosophie.*

HINRICHS: *Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart.*

KALTENBORN: *Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des* Ius naturae et gentium *sowie der Politik.*

KANT'S *Werke, hrsg. v. Hartenstein. In particolare: Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernuft. Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre.*

KNAPP LUDWIG: *System d. Rechtsphilosophie.*

KRAUSE: *System der Philosophie. System der Sittenlehre. Grundwahrheiten der Wissenschaft. Abriss der Philosophie des Rechts.*

LASSON: *System der Rechtsphilosophie.*

LEIBNITZ: *Ouvres philosophiques avec Introduction par Paul Janet.*

LEHMANN: *Kant's Principien der Ethik.*

LINDEMANN: *Grundriss der Antropologie.*

MICHELET: *Naturrecht oder Rechtsphilosophie.*

MOHL: *(R. v.) Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften.*

PLÜMACHER: *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart.*

PUFENDORF: *De iure naturae et gentium. De officio hominis et civis.*

RAUMER: *Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat u. Politik.*

ROEDER: *Grundzüge des natürlichen Rechts.*

ROSENKRANZ: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph.*

ROSSBACH: *Perioden der Rechtsphilophie.*

STAHL: *Philosophie des Rechts.*

SCHLEIERMACHER: *Philos. und vermischte Schriften. Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von Schwerzer. Die Lehre vom Staat.*

SCHENKEL: *Fr. Schleiermacher.*

STARKE: *Ludwig Feuerbach.*

SCHOPENHAUER: *Sämmtl. Werke, hrsg. v. Frauenstädt.*

THOMASIUS: *Institutiones jurisprudentiae divinae. Fundamenta juris naturae et gentium.*

THILO: *Die theologisirende Rechts-und Staatslehre.*
TSCHOFEN: *Die Philosophie Schopennauer's in ihrer Beziehung z. Ethik.*
TRENDELENBURG: *Naturrecht.*
VÖRLANDER: *Schleiermacher's Sittenlehre.*
WOLFF: *Ius naturae methodo scientifica pertractatum. Institutiones juris naturae et gentium.*
ZELLER: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz.*
ZIMMERMANN: *Das Rechtsprincip bei Leibnitz.*

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lafilosofiadeldi00bian

I.

La Riforma e il Dritto naturale sino a Grozio.

Presso gli scrittori protestanti si mostra il bisogno di derivare i principii del Dritto non dall'essenza e volontà di Dio mediante la Fede, ma dalla razionale natura dell'uomo mediante la conoscenza dei rapporti di esso con Dio e col mondo. Finchè questo non riesca interamente, si farà ancora ritorno alla Fede.

Melantone dice: l'Etica sta a testimoniare l'essenza e l'esistenza di Dio, ed è lo stesso, se la Chiesa o la filosofia l'insegna: la Chiesa prende le definizioni della legge di natura e della virtù dalla filosofia a fine di poter chiarirle meglio e classificarle. Secondo la dottrina della Chiesa, Dio è lo scopo dell'uomo, e la vera filosofia insegna lo stesso. L'umana natura è, in verità, dopo la caduta avvolta in tenebre; ma l'uomo è stato anche creato a imagine di Dio, e però una certa conoscenza della legge nella natura anche dei non redenti uomini si deve ammettere. Le leggi naturali concordano con le norme della divina sapienza. Le leggi naturali sono i raggi della divina luce nell'anima umana; il Dritto naturale è un

raggio della divina sapienza e giustizia nell' intelligenza umana. La giustizia è l'obbedienza dalla stessa natura ispirata all'uomo verso Dio, affinchè lo adori e sappia ciò che deve fare e omettere. Le leggi naturali sono le norme della giustizia e della vita sociale. E soltanto nel decalogo l'umana natura, a molti dubbii sottoposta, può trovarle espresse con chiarezza.

Anche Oldendorp ravvisa la sorgente del dritto naturale nell'umana natura, in cui Dio l'ha instillato; e afferma, che esso sia da conoscere mediante l'umana ragione.

Primo l'Oldendorp ha ricondotto il dritto positivo al dritto naturale. Egli trova eccellente la definizione del dritto civile di Ulpiano, secondo la quale il dritto civile nasce, quando al naturale diritto qualche cosa viene aggiunta o tolta. Se il dritto civile si allontana dal naturale, esso stabilisce qualche cosa, che non ha il suo fondamento e la sua causa nella naturale ragione. Se esso è in tutto conforme alla natura, è dritto naturale. Il dritto civile è la volontà di un popolo. Ma è quasi impossibile trovare legge, che non abbia preso la sua origine dal dritto naturale. Il dritto naturale è la forza del dritto civile, mentre la diversità di esso proviene dalle politiche forme di Stato. Ma anch'egli, l'autore, ricorre, nel dubbio, alla fede, e cerca nel decalogo pace e soluzione.

Se il dritto naturale nella decaduta natura dell'uomo è confuso e oscuro, bisogna diradare le tenebre, perchè il dritto sia conosciuto. Il dritto deve dalla decaduta natura dell'uomo, mediante sicuro metodo, esser chiarito; egli dev'essere mostrato, che la decaduta natura dell'uomo, la confusa, oscura conoscenza del dritto non è d'alcun impedimento a

poter sapere chiaramente del dritto, e il decalogo alla conoscenza del dritto non è assolutamente necessario. Hemming ha tale apodittico metodo della legge di natura proposto e applicato. Egli loda i metodi delle altre scienze, i quali sono più chiari.

Scopo dell' uomo è la conoscenza della legge di natura. Il dritto nasce dall' umana natura e dalla ragione. Egli è bello sapere, quali principii e prove stanno a suo fondamento. La legge è perciò da ricercare metodicamente. Queste metodiche indagini non hanno nè gli antichi nè i moderni conosciute. Perchè il dritto e la legge alla loro sorgente sieno ricondotti, bisogna adoperare l' analisi e la sintesi. Prima bisogna definire la cosa, poi analizzare le parti, che sono contenute nella definizione: in tale analisi si vedrà che la dialettica è una parte della legge di natura. Hemming non nega, che il dritto naturale sia contenuto nel decalogo; ma egli non ha bisogno del decalogo per sapere ciò che è dritto naturale.

Il tentativo di derivare il Dritto dalla ragione prosegue con Winkler; e la sua dottrina rappresenta il più alto grado di quello svolgimento del dritto naturale cominciato con Melantone, e che consiste nell' elevare il vecchio principio della giustizia essenziale di Dio al nuovo principio dell' umana socialità. Winkler è veramente il più vicino precursore di Grozio. Il quale tuttavia, per il modo onde tratta il principio della socialità e considera la cooperazione della ragione nella nascita del dritto naturale, rimane sempre il fondatore di questa scienza.

L' istinto sociale dell' uomo è, secondo Grozio, comune anche agli animali, ma l' uomo possiede insieme un' altra proprietà; quella per cui concepisce regole generali e può in conformità di esse agire. La

guidata della ragione sollecitudine per la società è la sorgente di ciò che si chiama dritto. Si aggiunge, è vero, all'istinto sociale il riguardo dell' utilità, ma solo come un secondario punto di vista. Il Creatore della Natura volle, che noi come singoli fossimo deboli e in bisogno di molte cose, per farci più solleciti della società. Così l'uomo ha ricevuto non solamente quel sociale istinto, ma anche la forza del giudizio per misurare l'utile e il dannoso, e per il presente e per l'avvenire. Ma anche quando dalla osservanza del dritto non avesse a derivare utilità alcuna, sarebbe da saggio far ciò, che noi sentiamo esserci dalla stessa natura indicato. E poichè la natura delle cose, su cui si fonda il giusto come l'ingiusto, riposa sopra sè stessa, si potrebbe, secondo Grozio, nella fondazione del dritto naturale astrarre anche dall'esistenza di Dio; e solo perchè forti ragioni attinte altrove parlano per l'esistenza di Dio e la sua azione sul mondo, possiamo tuttavia considerarlo come l'ultima sorgente della legge naturale.

Nella dottrina di Grozio son poste già le prime linee degli ulteriori indirizzi della Filosofia del dritto.

II.

Pufendorf.

Un'obbligazione morale, secondo Pufendorf, si può fondare soltanto sopra una legge, e l'obbligazione morale in generale sopra una divina legge. Ma questa legge egli stima così rispondente alla dignità e alla destinazione dell'uomo, in vista degli umani istinti e passioni così indispensabile, e nella nostra natura così ben fondata, che egli, ciò nonostante, crede di poter affermare, che le discipline morali sieno capaci della certezza propria alle matematiche, e che Dio una volta creati degli esseri, quali sono gli uomini, non poteva non dare ad essi delle leggi indispensabili alla loro esistenza. Pufendorf esige perciò senza alcuna esitazione, che la legge generale del Dritto sia determinata dalla ragione come tale e dalla natura umana, in quanto è la sua più vicina sorgente; e non attinta già da una rivelazione positiva data ad una parte soltanto degli uomini.

La legge è la norma razionale delle azioni, in quanto queste debbono conformarsi alla volontà di una potenza superiore. Debbono perciò i sudditi aver conoscenza della legge e del legislatore. La potenza coercitiva è inerente alla stessa legge, poichè la legge contiene ciò, che necessariamente deve esser fatto o tralasciato. Le leggi naturali non determinano chiaramente quali pene vengono da Dio, nel caso di violazione; nè chi deve condannare e chi obbedire. Tutto ciò può esser determinato solo mediante contratto. Ne segue la necessità della legge civile. Nessuno ha autorità sugli altri, se non mediante mutuo accordo o contratto. Nessuno quindi può comandare ad altri, se

non ha su di lui alcuna legale potenza. L'uomo ha l'istinto alla propria conservazione, ha la tendenza a vivere in società con altri. Dio vuole che l'uomo conduca vita sociale, e a questo scopo gli ha dato la ragione. Ma la retta ragione esige, che esso non solamente di sè debba essere sollecito, ma anche della pace e dell'ordine dell'umana convivenza. Per rendersi atto a ciò, esso deve temperare, moderare il suo egoismo. Il fondamento di ogni legge naturale è dunque: ciascuno conservi sè stesso e la società umana. V'ha tuttavia molti, che non vogliono il mantenimento della vita sociale degli uomini; ed è il motivo che rende necessaria una potestà suprema. La conoscenza del Dritto sgorga da tre sorgenti: dalla ragione, dalla legge civile e dalla divina rivelazione. Dalla prima ha origine il dovere della socialità, dalla seconda il dovere del cittadino verso lo Stato, dalla terza il dovere del cristiano verso Dio. Da ciò risultano tre discipline: il dritto naturale, il dritto civile e la teologia morale. Il dritto naturale dimostra la socialità mediante la retta ragione; il dritto civile ha il suo ultimo fondamento nel decreto del legislatore; la teologia morale si contenta dei precetti della sacra scrittura. Il dritto civile non contradice al dritto naturale, se contiene qualche cosa, di cui questo tace. Se la teologia morale, per divina Rivelazione, afferma qualche cosa che oltrepassa la nostra umana ragione, il dritto naturale non insegna niente di ciò. Se all'incontro il dritto naturale presuppone qualche cosa, che può essere procacciata mediante la ragione, ciò non è contro la Scrittura. Se questa comanda di fare o tralasciare qualche cosa, di cui la ragione non vede la necessità, ciò interessa soltanto la teologia, non il dritto naturale. La teologia morale pone la legge come un legame tra Dio e gli uomini, e come da Dio

è stato rivelato; lo scopo del dritto naturale è invece limitato alla sfera della vita terrena. Il dritto naturale non conosce altro tribunale che l'umano; esso prende in considerazione l'esterne azioni degli uomini, non i loro motivi. La teologia, all'incontro, indaga anche gl'interni moventi dell'anima, ed esige, che l'uomo debba fare la volontà di Dio. Da ciò segue il rapporto del dritto naturale alla teologia morale e i limiti delle due discipline. Il dritto naturale non si oppone ai principii della vera teologia, ma fa astrazione da certi dommi, che la ragione sola non può investigare. Il dritto naturale, per esempio, considera l'uomo secondo la sua natura come soggetto a istinti diversi tra loro; la teologia morale insegna in conformità della Scrittura, che gl'istinti diversi derivano dalla colpa del primo uomo. Il fondamento razionale del dritto naturale riposa nelle proprietà del genere umano, il fondamento del dritto positivo nell'utilità di un particolare popolo, nella volontà del legislatore.

La legge è o divina o umana; secondo che Dio o l'uomo l'ha data. Essa è, per rispetto all'accordo con l'umana natura, o naturale o positiva. La legge naturale è conforme alla razionale, sociale natura dell'uomo; senza questa legge nessuna pacifica, onesta società è possibile. E può la legge naturale dalla considerazione dell'umana natura, dalla luce della ragione innata nell'uomo essere riconosciuta. Deve perciò la legge positiva, che viene dalla volontà del legislatore, non mancar di ragione. La divina legge è naturale o positiva; l'umana è sempre positiva.

L'umana natura non può esistere fuori della legge; essa è libera, ma la libertà non le giova, piuttosto serve alla sua perdizione. La libertà dell'uomo dev'esser legata alla sua felicità.

Intanto, la somiglianza di natura, la volontà del Creatore per mezzo della legge naturale conduce gli uomini all'unione. L'uomo non ama il perfetto isolamento, ma durevole comunanza sociale; non vi è nessun uomo, che odii tutti gli altri. Gli uomini possono molti vantaggi e molti danni l'un dall'altro ricevere, secondo che si guardano con benevolenza fra loro o no. Se l'uomo ama veramente il suo bene, deve rendersi amici gli altri, poichè del loro aiuto esso non può fare di meno. Hobbes non osserva, che molti non hanno il desiderio di nuocere agli altri, che molti sono separati dagli altri da tale distanza, che non possono essere offesi. Se, dunque, vi sono degli uomini, che non ci fanno alcun male, ma i nostri amici vogliono essere, perchè dobbiamo noi tenerli per nostri nemici? L'avversione degli uomini tra loro non è realmente generale; perciò non si deve riguardare lo stato di natura come uno stato di guerra. Una guerra di tutti contro tutti non è uno stato umano, ma uno stato di selvaggi, animali fra loro perseguitantisi.

Se fin dal principio non si fosse data alcuna società tra gli uomini, non avrebbe questa potuto propagarsi. Nessun ragionevole uomo vuole intraprendere una guerra co' suoi simili, se non ve lo costringe il bisogno. Il pericolo della sua vita gli nuoce più, che non gli giovi il pericolo della vita del suo nemico. La pace non ha bisogno di nessun contratto, perchè esista tra gli uomini: questi sarebbero anche senza alcuna convenzione inclinati a prestarsi scambievolmente ciò, che per legge naturale l'uno deve all'altro. Questa naturale pace manca di solidità e di sicurezza, ma di ciò è colpevole soltanto il desiderio, che ha l'uomo d'ingrandire la sua potenza.

Poichè è contrario alla Natura, che l'uomo viva

fuori della legge, vi dev'essere una regola generale delle umane azioni, una legge che comprende tutta l'umanità, e si sottrae ai mutamenti delle civili istituzioni. La più generale legge è il dritto naturale. Molti convengono in ciò, che il dritto naturale nella umana ragione dev'essere attinto, e che da' precetti di essa vien fuori. La scrittura veramente sparge molta luce sul dritto naturale; ma il Creatore ha dato all'uomo anche la ragione, in virtù della quale egli può conoscere la legge e severamente dimostrarla. Bisogna solo la propria umana natura fare oggetto della conoscenza, per vedere che l'uomo secondo le norme della Legge naturale deve vivere, e i precetti del dritto naturale dalla stessa umana natura debbono essere derivati. I precetti della ragione sono i veri principii, che si accordano con la natura delle cose.

Ora, l'uomo ha in comune con gli altri esseri viventi questo, che sè massimamente ama, sè stesso in tutti i modi si studia di conservare. Tuttavia, esso è parte di un tutto, di una società, ed è obbligato ad aver cura anche per questa. Se esso vuole realmente conservare e godere il suo, deve a' suoi simili unirsi, e comportarsi così verso loro, che quelli non si adoprino a fargli danno e ingiuria, ma a rispettare e promuovere il suo bene. In breve, l'uomo deve essere socievole. E quanto più è utile agli altri, tanto più è perfetto; come, più ama sè stesso e più deve agli altri giovare. Il bene comune è il massimo bene.

L'evidenza delle leggi naturali procede dal lume della ragione congenito alla natura umana. I naturali precetti hanno la loro manifesta utilità, ma affinchè abbiano la forza di legge, bisogna ammettere, che un Dio esiste, e credere, che la divina Provvidenza abbia ispirato gli uomini a osservare i precetti della

ragione, come se fossero promulgati dalla stessa forza del congenito lume della ragione. I doveri dell'uomo verso sè stesso sono, di vivere rettamente, acquistare la proprietà, aspirare agli onori, e non negarsi i leciti godimenti. I doveri verso gli altri hanno origine dal comune legame degli uomini, che o da Dio o da un istituto umano deriva. Nel primo caso sono doveri assoluti, nell'ultimo, ipotetici. I doveri assoluti sono esercitati da ciascun individuo verso ciascun altro individuo, i doveri ipotetici solo verso determinati individui in un certo stato e sotto certe condizioni. Il primo dovere è, che non si debba nuocere agli altri, e nel caso che si produca un danno, risarcirlo. Gli altri principali doveri sono: ciascuno stimi e tratti gli altri come a lui per natura uguali; ed anche: ciascuno cerchi di promuovere il bene degli altri.

Il motivo fondamentale per la formazione dello Stato è, poi, il bisogno della difesa del Dritto, l'assicurazione della pace: lo Stato nasce quando un gran numero di uomini per questo scopo, mediante contratto, sotto un comune governo si riunisce. Lo Stato perciò non deve neanche esser ricondotto immediatamente a una divina fondazione; e tanto meno il singolo reggitore, che sempre può essere installato solo mediante un secondo, dall' originario contratto di Stato, diverso contratto.

Qualsiasi contratto vogliano, intanto, stringere fra loro gli uomini, ciò dipende unicamente da loro. Ma i contratti vi devono essere; senza contratti nessuna vita sociale è possibile. Ciò richiede la natura socievole dell' uomo; come uno dei più sacri precetti del dritto naturale è: ciascuno deve la data fede mantenere ne' contratti.

Mentre trova Pufendorf la capacità e l'impulso a formare lo Stato nell'umana natura, e conviene

quindi nella espressione aristotelica, che l'uomo sia un animale politico, crede che in più alto grado ancora l'uomo venga dalla natura stessa chiamato alla famiglia. Il fanciullo non sa niente dello Stato, e parecchi adulti non pervengono al sentimento dello Stato. Lo Stato perciò, sotto questo rispetto, non è neanche un prodotto dell'immediatamente operante natura, ma solo di più alta coltura umana.

Come il corpo umano si compone di diverse parti, così lo Stato di più piccole società. Di queste alcune sono semplici, altre composte. Semplici sono esse, se non da altre anche più piccole società son messe insieme. Alle società semplici appartengono la matrimoniale, la paterna e la signorile società. Le famiglie sono la materia dello Stato; esse stesse hanno origine dal matrimonio. Il matrimonio, questa propaggine del vivere sociale, è la loro prima forma. Il Creatore ha ispirato la tendenza all'un sesso verso l'altro, ma non semplicemente a fin di godimento, ma per l'allevamento e l'educazione della prole. Il matrimonio esiste senza signoria, mediante l'amicizia e il contratto. Nessuno de' coniugi ha sopra l'altro alcuna autorità. Dio può veramente comandare, che la donna deve obbedienza all'uomo, ma allora deve la donna essersi sottoposta all'uomo mediante contratto. Presso molti popoli è in uso la poligamia; ma certo la più perfetta maniera del vincolo matrimoniale è la monogamia. La potestà paterna è la più antica, la più santa forma di signoria. Origine della paterna potestà è da una parte la legge naturale della socialità, dall'altra il tacito accordo. La socialità esige, che i genitori debbono provvedere per i loro figli. Senza che i figli sieno educati dai genitori, non è nessuna vita sociale possibile. E i genitori non possono educare i loro figli, se non hanno alcun

potere sovr' essi. I figli debbono essere guidati nelle loro azioni, perchè essi mancano di proprio giudizio. I genitori amano i loro figli immediatamente per natura, hanno cura di essi, e perciò sono i figli obbligati a sottoporsi alla guida de' loro genitori. I genitori hanno a questo scopo la potestà suprema su' figli immediatamente da Natura. Nello stato naturale, fuori del matrimonio, ha la madre la sovranità su' figli, nello stato politico il padre. Il padre ha autorità sul figlio non ancora adulto come genitore, sul figlio adulto come padre di famiglia. Quando il figlio fonda una nuova famiglia, cessa la patria potestà.

Gli uomini fanno, dopo l' aumento delle loro specie, l' esperienza, che i domestici agi con l' aiuto altrui diventano maggiori. Perciò uniscono alle famiglie i servi e gli schiavi, che sono trattati più severamente dei figli. Nasce così il rapporto di signoria e servitù. Questa signoria non è, come la patria potestà, immediatamente da natura, ma nasce mediante il contratto.

Le famiglie son vissute, innanzi che si formassero gli Stati, nella libertà naturale. Dall' impulso della socialità non segue, che l' uomo ami per natura la società politica. L' uomo non è immediatamente per natura un politico animale; ma tale diventa solo mediante la ragione e l' educazione. Egli mostra l' impulso della socialità anche mediante le prime società, le quali senza lo Stato possono essere concepite; ed è, prima che abbia idea dello Stato, in possesso del linguaggio. Anche fuori dello Stato vi sono coniugi, figli, amici. Dall' impulso della socialità non segue egualmente l' amore dello Stato.

L' uomo potrebbe per natura non essere sottoposto ad alcuno, ma, invece, far tutto secondo la sua utilità

e il suo volere. Se esso rinunzia alla naturale libertà, deve avere a ciò un importante motivo. L'uomo diventa solo un essere politico, vale a dire un buon cittadino, se esso obbedisce a un signore, se la pubblica prosperità antepone alla propria e solo in unità con quella desidera un bene. Intanto, la salute del genere umano vien solo mediante l'istituzione dello Stato il più possibilmente garantita, poichè lo Stato è la perfettissima tra le società. La principale cagione per cui i padri di famiglia lasciano la libertà naturale e formano lo Stato, è appunto, che cercano la difesa davanti a' mali, che all'uomo dall'uomo sono minacciati. Sanno, in verità, gli uomini, per legge naturale, che le offese non rimangono impunite, ma nè il timore di Dio nè il rimorso sono forti abbastanza, per impedire la loro malvagità; la gran maggioranza di essi si lascia vincere da ciò che cade sotto i sensi, dipende dagli errori e dalle passioni. Il miglior mezzo per reprimere questi desiderii è la formazione dello Stato; per cui gli uomini uniscono le loro forze contro il comune minacciante pericolo. Si aggiunga, che la diversità e la mutabilità delle opinioni, propria dell'umana natura, dev'esser composta ad armonia, e ciò può avvenire solo in quanto ciascuno la sua volontà ad un uomo o a più uomini, ad una costituzione sottopone, che da quel momento ha valore per la volontà di tutti. Allora vogliono tutti ciò, che quella volontà delibera come necessario per il bene comune. Una potenza, che tutti temono, non dev'essere costituita così, che essi le loro forze alla stessa trasferiscano, ma così, che essi si obblighino di mettere le loro forze a sua disposizione. Costituita una tale unità de' voleri e delle forze di tutti, si forma lo Stato, la più potente di tutte le società e morali persone.

Lo Stato si può definire: una morale persona composta, la cui volontà legata e unita mediante il contratto di molti, per la volontà di tutti si abbia, affinchè possa delle forze e poteri dei singoli servirsi allo scopo della sicurezza e della pace comune. In quanto alla costituzione dello Stato, la sovranità appartiene o a un uomo solo o a parecchi o a tutti (monarca, senato o popolo); gli altri sono soggetti.

La suprema legge dello Stato è: chi alla sovranità di uno Stato si sottopone, per godere i vantaggi di esso, rinunzia alla sua naturale libertà; chi ciò non riconosce, è un nemico dello Stato, che dallo Stato dev'essere espulso.

Stato e sovrano vengono da Dio, ma non così, come se essi esistessero senza umana azione. Essi nascono egualmente dalle condizioni di tempo e di luogo, secondo la sana ragione. Gli uomini debbono secondo la volontà di Dio osservare la legge naturale; il che può avvenire solo mediante Stati costituiti; Dio ha perciò ordinato agli uomini di formare lo Stato.

Il sovrano è, come lo Stato, opera immediata dello spirito e della volontà dell'uomo, e può solo mediatamente dallo spirito e dalla volontà di Dio venire.

Se tutti hanno sottoposto la loro volontà ad una sola, sono obbligati di obbedire ad essa; se il governo non può adoperare le loro forze e i loro beni a pubblica prosperità, è al tutto inefficace. La sovranità ha il titolo giuridico a comandare dal contratto di costituzione dello Stato, ma non mediante la violenza, sì bene mediante volontaria sottomissione e accordo. E quantunque non senza esitazione, Pufendorf giunge ad ammettere la resistenza a viva forza in certi casi estremi, di violazione cioè del contratto, sul quale riposa l'obbedienza de' cittadini.

Egli fu anche uno strenuo difensore della libertà religiosa. Secondo la sua opinione, fuori della fede in Dio, lo Stato non può pretendere nulla da' suoi cittadini. V'è un Essere supremo, che il mondo e il genere umano ha creato; l'uomo conosce e adora quest'Essere supremo; ma l'adorazione ha un doppio carattere, secondo che essa dal divino precetto o dal lume della ragione scaturisce. Per adorare Dio, l'uomo non ha bisogno di alcun legame con altri uomini. Nello stato di natura consiste la religione unicamente nel venerare Dio. L'uomo non dev'essere in nessuno stato costretto alla religione. Il riconoscimento delle divine verità avviene per motivi della ragione; gli stessi misteri della religione cristiana abbisognano della grazia divina per appagare la ragione, che non si lascia determinare da mezzi violenti. La religione è stata spesso adoperata a politici scopi. Ma essa non è nessun istrumento di dominio sugli uomini, nessun legame di società politica, così che debba questa tenere insieme; essa non è un istituto subordinato alla politica signoria. Gli uomini, rinunziando alla loro naturale libertà, non hanno avuto in mira la religione, ma la sicurezza e la pace. La pietà è il fondamento dei costumi. Al sovrano di uno Stato deve perciò importare, che anche la religione prosperi. Se non che, l'idolatria e l'ateismo sono punibili; ma l'allontanamento dal rito non è pericoloso, perchè esso non abolisce la religione.

III.

Thomasius.

Nel Dritto naturale, il Thomasius comincia con una breve esposizione delle sue vedute sul mondo e sull' uomo. Il mondo, egli dice, è formato parte di visibili, parte d' invisibili cose; le visibili noi chiamiamo corpi, le invisibili, forze. Ciò che, poi, si dice comunemente materia, è solo la forza appartenente a tutti i corpi, da cui la loro visibilità ed estensione deriva; la natura de' corpi. A' corpi appartiene anche l' uomo; ma esso possiede egualmente molte forze o facoltà, le quali parti compariscono anche presso gli altri inanimati o viventi esseri, parte sono proprie a lui. Le ultime formano l' anima umana o spirito, e si riconducono a due facoltà fondamentali, l'intelligenza e la volontà. La sede dell'intelligenza è nel cervello, quella della volontà nel cuore; l'attività della prima consiste nel pensiero, quella della seconda nel desiderio o amore. L'attività dell' intelligenza si fonda propriamente su la percezione; il cui contenuto si deve ai sensi esterni. Ciò che distingue l' intelligenza dalla percezione, è che essa ha da fare con l'universale, astratto dalla percezione. La volontà nell'uomo si distingue dall'istinto degli animali in questo, che essa è legata alle rappresentazioni dell' intelligenza. La nostra volontà non è libera, ma invece una forza operante con necessità; ed anche la morale responsabilità significa soltanto, che le nostre azioni son venute fuori dalla nostra volontà, e non che avremmo potuto agire diversamente.

Le naturali tendenze dell' uomo sono, intanto, così diverse, che si dubita appartengano tutte ad

una sola e medesima specie. Ma tuttavia esse concordano in certi tratti fondamentali. Tutti desiderano di vivere il più lungamente e più felicemente possibile, tutti si spaventano della morte e del dolore; tutti aspirano ai corporei godimenti, alla proprietà, e insieme all'indipendenza, agli onori, al dominio su gli altri. Dal rapporto dell'istinto fondamentale con le influenze esteriori nascono gli affetti; e che sono la speranza e il timore.

Ora, gli uomini sono per natura poco saggi, soggetti a pregiudizi d'ogni sorta, dominati dalle passioni, pieni di contraddizione nella maniera di agire, in continua lotta tra loro. Lo stato di natura è perciò, strettamente inteso, nè uno stato di guerra nè di pace, ma una mischianza di entrambi, che tuttavia ha in sè più del primo che del secondo; e se gli uomini senza una norma per loro azioni fossero abbandonati a sè stessi, ben presto dalla opposizione delle loro tendenze nascerebbe una guerra di tutti contro tutti, traente con sè i più gravi mali. L'umana società ha quindi bisogno di una tale norma, ed essa la riceve mediante ciò, che coloro i quali per una felice unione de' tre istinti fondamentali vi sono adatti, appariscono come precettori o signori. Questa norma può in generale trovarsi soltanto nel principio, che si debba far tutto ciò, che agli uomini procaccia una vita quanto più lunga e felice sia possibile. Donde i tre speciali principii: quello della giustizia, di non fare cioè agli altri ciò che non vogliamo sia fatto a noi; il principio, per cui dobbiamo fare agli altri ciò che desideriamo sia fatto a noi; e in fine, di vivere onestamente. Su la prima di queste esigenze si fonda il dritto naturale in senso stretto, su la seconda la Politica, su la terza l'Etica: la prima si riferisce al mantenimento dell'esterna pace, la seconda al pro-

movimento della stessa mediante benefiche azioni, la terza al conseguimento della pace interna.

Il dritto naturale deve con piena indipendenza da ogni autorità esser trovato mediante la razionale riflessione, poichè questo dritto a tutti è scritto nel cuore, ne è Dio stesso l'autore. Ogni dritto positivo, al contrario, è umano, vale a dire fatto palese dagli uomini: se gli uomini a ciò sieno direttamente incaricati da Dio, lo cerchi anche la teologia, la filosofia non ne sa nulla.

E così, nella dottrina dello Stato, il Thomasius combatte la teoria, per cui la sovranità viene ai principi immediatamente da Dio; e solo mediatamente a Dio la riconduce, in quanto, essendo esso autore della legge naturale, anche la fondazione degli Stati ha voluta o almeno approvata.

Poichè lo Stato ha soltanto l'ufficio di assicurare l'esterna pace, non ha esso, per quanto tale suo scopo lo consenta, nulla a vedere col dominio della fede religiosa e de' doveri di coscienza.

IV.

Leibnitz.

Dall'esposizione del principio di socialità presso Pufendorf risulta, che per lui il dritto naturale si fonda su la ragione. Ma lo stesso principio di socialità gli si mostra insufficiente a giustificare l'umana natura come sorgente unica della conoscenza del dritto, e si rivolge all'idea di Dio, ma senza concepire Dio come un reale principio, e il dritto, mediante il pensiero, derivare dalla natura divina. Per Leibnitz, invece, la sorgente della conoscenza del dritto non è più l'umana, ma la divina natura, è Dio in quanto causa prima del mondo. Dio è altresì la causa prima del dritto naturale, ma non mediante la sua volontà, sì bene mediante la sua essenza, che significa la sua sapienza infinita. Dio non è semplice potenza; esso è amore, bontà; e perciò deve anche l'uomo esser giusto per amore, non per timore della pena. L'amore di Dio non si limita ai benefizii che l'uomo riceve da Lui; esso si estende sino a far partecipe l'uomo delle divine perfezioni. Dio è il sapiente e amoroso autore così del naturale come dello spirituale universo, e quindi anche del dritto e dello Stato. Esso è il grande architetto del regno della natura, è il saggio signore nel regno dello spirito.

Dio ha, per Pufendorf, creato l'uomo come un essere socievole; perciò il dritto naturale si accorda con l'umana natura. Esso procede veramente dall'umana natura, ma Dio ne è la causa prima. Gli uomini son fatti per la società; essi sono tenuti a osservare i patti, che si riferiscono all'obbligo di fare o soffrire qualche cosa; ma ciò non basta a conservare

la pace, è mestieri che intervenga un'altra potenza, cioè Dio. Il timore di Dio è la massima forza del sentimento di obbligazione e di fede a' patti stabiliti. Se Dio è l'autore della legge naturale, da Lui viene anche l'obbligo di rispettarla: Dio ha creato l'uomo con la tendenza alla società, perciò è anche l'uomo mediante Dio obbligato all'osservanza della legge naturale. L'obbligatorietà non è abbandonata al suo arbitrio, al suo beneplacito, ma è volontà di Dio: i doveri dell'uomo verso Dio e gli altri uomini seguono dalla socialità, ed hanno il loro ultimo fondamento nel timore di Dio. Gli uomini debbono ordinare le loro azioni secondo il precetto della suprema potenza, che veramente non manca di motivi, ma non sono questi la causa dell'obbligatorietà: la causa di essi è unicamente quella potenza, poichè in sua mancanza nessuno può essere punito. Dio vuole che l'uomo viva in società, e non lascerà, quindi, impunito chi agisce contro la legge naturale. L'umana natura è, così, libera, ma non senza una legge, alla quale sia legata. Se non che, la divina natura rimane, nella dottrina di Pufendorf, assolutamente libera; e non si dimostra come la sapienza di Dio coincide con la giustizia e col bene dell'umanità. La potenza di Dio rimane semplice potenza, che impone all'uomo mediante la legge naturale il dovere. La legge naturale non emana dalla sapienza, ma dalla volontà di Dio. Dio governa il mondo mediante la sua volontà, mediante la sua potenza e signoria; ma apparisce come qualche cosa di arbitrario. L'amore di Dio al bene dell'umanità, come semplice volontà fondata nell'essere divino, si direbbe quasi problematico, e può appunto per questo essere financo il contrario. Leibnitz, all'incontro, cerca il rapporto di Dio col mondo, non, come si è visto innanzi, nella volontà di Dio, ma nell'esistenza

di Dio. Dio regge, secondo lui, il mondo non mediante astratta, ma mediante sapiente potenza; meno mediante la sua volontà che mediante la sua sapienza. Egli riconosce perfettamente la connessione della giustizia con la sapienza di Dio e il bene dell'umanità. Solo se Dio non è solo potente nella sua volontà, ma anche buono e giusto nella sua essenza, è data la possibilità, che l'uomo ami Dio per la sua bontà e giustizia. È così mitigato il timore dell'uomo davanti alla divina onnipotenza. L'uomo agisce rettamente non più per timore; ma il dovere di agire rettamente, sotto la signoria di Dio, riposa per lui nella giustizia universale, che non è potenza, ma come la sapienza e la verità stessa, nell'essenza di Dio è fondata. Dio non è più, con la sua giustizia e la sua bontà, un essere estraneo all'uomo, ma, invece, un essere amico. E l'uomo agisce per amore verso Dio, vale a dire alla sua giustizia, secondo una naturale inclinazione, non per speranza o timore. Esso agisce rettamente per amore della giustizia. La divina sapienza è ugualmente amore, e questo amore è giustizia conforme alla sapienza stessa. La giustizia è a causa della suprema sapienza e ragione, benevolenza, sollecitudine per l'umana felicità. Dio ha cura nella sua sapienza e giustizia del bene per amore dell'uomo, e questo provvede al suo e all'altrui bene, in quanto pone ciò in rapporto a Dio; esso è consapevolmente nella universale giustizia, ed ha comunanza con Dio, la verità stessa. Ecco perchè non può l'umana società come tale, e non la conservazione di essa essere il principio della conoscenza del Dritto. La società dell'uomo con Dio è un principio più alto. L'amore di Dio non è amore di sè, non rapporta tutto a sè stesso; ma Dio crea il mondo per amore di esso. Dio ama di essere riamato, e l'uomo ama Dio quando

esso coopera al bene universale, che anche il suo proprio comprende. L'amore e la giustizia di Dio hanno nell'essenza di Dio il loro fondamento; e l'amore di Dio non è da riferire soltanto a' benefizi che l'uomo riceve, ma alla divina perfezione, la quale contiene il vero bene dell'uomo. Dio governa il mondo mediante la sua sapienza e il suo amore; è una felicità per l'uomo essere governato da un signore, che unisce alla potenza l'amore per i suoi soggetti. Gli uomini non possono vivere in nessuno Stato più perfetto di quello, ch'è il governo del mondo di Dio. Questo perfettissimo Stato non è nessuna umana società, ma una divina-umana, superiore ad ogni umana società. Deve il Dritto rapportarsi non all'umana società senza Dio, ma alla società intimamente unita con Dio. Non è già che Leibnitz rigetti il principio della socialità in generale. Egli opina soltanto, che quel principio, come è stato inteso prima di lui, non basta. Egli rapporta la giustizia non all'umana società come tale, ma alla perfezione di essa, vale a dire alla società con Dio.

Nè la divina essenza, nella quale Leibnitz fonda la giustizia, è obietto della fede; ma obietto, invece, del pensiero. Il pensiero di Dio, come del sapiente autore del mondo, è il principio della società dell'uomo con Dio, e questo principio è, secondo lui, il vero principio del Dritto.

La critica di Leibnitz a Pufendorf si può riassumere così: che costui limita lo scopo del Dritto naturale all'ambito di questa vita, che solo le azioni esterne dell'uomo, non egualmente il loro interno processo considera come materia del Dritto naturale, che la giustizia non dalla natura e dalle esterne verità fa dipendere, ma dalla volontà divina.

Dopo ciò, il Dritto è una certa morale potestà; e

il dovere una necessità morale. La giustizia è la carità del sapiente. V' ha tre specie di giustizia: commutativa, distributiva, universale. *Neminem lædere, suum cuique tribuere, honeste* (e qui vuol dire *pie*) *vivere.*

Il Dritto è o naturale o positivo: il naturale Dritto è negativo, esso permette; o determinativo, esso proibisce. L'altro, il positivo, è primario e secondario; quello ha l'uomo comune con gli animali, questo gli è proprio.

Il Dritto stretto, corrispondente alla giustizia commutativa, non è, in fondo, che il dritto di guerra e di pace. Se alcuno lede gli altri nella persona o nella cosa, di cui sono in possesso, dà loro il dritto di reagire con la violenza, vale a dire il dritto di guerra. Il Dritto di natura comanda perciò: non ledere alcuno, affinchè esso non riceva con questo il dritto della violenza.

Un grado più alto della giustizia è l'equità. Essa richiede, che io combatta veramente coloro, che mi hanno leso, ma non sino alla distruzione, bensì fino al ristoro de' danni. Il supremo grado del Dritto è la probità, o meglio, *pietas,* perchè gli altri due si riferiscono più propriamente alla vita terrena e ai suoi rapporti.

L'unione di varii uomini per uno scopo comune, è ciò che si chiama società. Una società è naturale nel senso che la natura la vuole. I segni da' quali si può argomentare, che la natura vuole una cosa, sono, prima, l'averci dato il desiderio e le forze di recarla ad effetto; poichè la natura non fa niente invano. Inoltre, il presentarsi nella cosa necessità o utilità durevole; poichè la natura dispone tutto per il meglio. La più perfetta società è quella, il cui scopo è la generale e più alta felicità. La prima società naturale è

tra marito e moglie, poichè essa è necessaria per conservare il genere umano. L'altra tra genitori e figli; essa nasce dalla precedente; poichè una volta generati i figli o anche presi in adozione, debbono essere educati, cioè guidati e nutriti. Questi debbono a' genitori obbedienza e aiuto, una volta educati; poichè nella speranza di questa gratitudine viene una tale società conservata e promossa. La terza società naturale è tra padrone e schiavo; la quale è conforme a natura, se una persona manca d'intelligenza, ma non di forze per mantenersi. Poichè una tale persona è schiava per natura, e deve lavorare secondo il padrone le prescrive, e da ciò trarre la sussistenza; il resto è del padrone. E veramente tutte le altre forze esistono per la intelligenza; ora l'intelligenza è nel padrone, tutte le altre forze nello schiavo. La quarta società naturale è la famiglia, composta dalle menzionate società, tutte o alcune. Il suo scopo è il bisogno quotidiano. La quinta società naturale è la società politica. Il suo scopo è la prosperità considerata nei limiti del tempo. La sesta società naturale è la Chiesa di Dio, la quale anche senza rivelazione può esistere fra gli uomini, e mediante la pietà e la santità essere mantenuta e propagata. Il suo scopo è un'eterna felicità. E nessuna meraviglia, che essa si chiami anche una naturale società, poichè naturale in noi è il desiderio dell'immortalità e quindi la religione. Questa società de' santi è universale. Se vi si aggiunge una Rivelazione, il legame già esistente viene rafforzato.

V.

Wolff.

Se, astraendo dalla parte espositiva, non abbastanza perfetta, massime per l'abuso della forma sillogistica e per le frequenti ripetizioni, si guardi soltanto al contenuto dell'opera di Wolff, alla determinazione cioè dei concetti morali e giuridici, bisogna dire ch'essa è la più importante produzione dell'epoca prekantiana. Una gloria questa che risale quasi del tutto a Leibnitz; dal quale i principii sono tolti quasi di peso, mentre si può appena in punti secondarii constatare delle divergenze.

Il criterio supremo della morale è qui di lavorare al proprio perfezionamento: *perfice te ipsum.* Nelle determinazioni, tuttavia, di ciò che per umano perfezionamento si deve intendere, ci s'imbatte in una oscurità quasi invincibile. Rimane soltanto chiaro, che il perfezionamento è l'unica sorgente di felicità. *Perfectio est unicus fons felicitatis.*

Nè, poi, Wolff potè comprendere tutta la portata di certe nozioni del suo maestro, e recarle a quell'accordo, che avrebbe fatto del suo lavoro una sistemazione veramente scientifica e duratura dell'Etica leibniziana. Uno dei pensieri, del quale egli s'impossessò, fu di poter derivare con immediata certezza tutta l'Etica da certe verità morali, che si trovano nello spirito dell'uomo. E ne venne l'errore massimo del suo sistema, che cioè si riesca *a priori* e indipendentemente da ogni esperienza ad acquistare una perfetta nozione della natura e dell'essere dell'uomo, da cui mediante un processo esclusivamente deduttivo le assolute e generali norme delle umane

azioni sarà possibile derivare. Noi abbiamo in questo tentativo di Wolff una sistematica fondazione di tutte insieme le virtù naturali e le dottrine giuridiche della pura ragione; il contrapposto di quell'altro metodo, unilaterale anch'esso, nel quale i pensatori inglesi, come Locke, Hume e in parte anche Smith erano caduti, di lasciar scomparire, in fatto di Etica, il razionale, l'universale davanti agli elementi subiettivi, mutevoli, irrazionali.

Bene considerati questi due modi di vedere non si escludono, ma l'uno rende completo l'altro.

È un errore ammettere, che la totalità delle naturali attitudini e forze razionali dell'uomo basti per apprestare una norma universale in ordine alla sua condotta. È una semplice illusione il credere, che si possa derivare dalla natura umana con sicurezza dimostrativa la maniera d'agire, che maggiormente promuove l'umano perfezionamento. Perchè questo dimostrativo processo diventa possibile solo mediante ciò, che alla deduzione precede un'estesa induzione, mediante la quale si effettua il risultato di ripetute esperienze e vien poi messo a profitto per la formazione di un ideale dell'umana natura. È perciò inesatto il dire, che si dia un assoluto, immutabile sistema di principii morali e giuridici; come d'altra parte, affermare che tutte le determinazioni etiche sieno vacillanti e relative. Ogni sistema concreto di filosofia pratica mostrerà piuttosto due elementi, il costante e il variabile, l'uno accanto all'altro; e tutti i sistemi, che accentuano il carattere intuitivo, dovranno riconoscere che la facoltà etica è veramente nella natura umana, ma solo l'osservazione di sè e l'esperienza della vita degli uomini possono insegnare a intenderne il mistero, e trovare le forme, che manifestano la sua essenza.

La prima parte del Dritto naturale di Wolff tratta de' doveri dell'uomo verso se stesso, verso gli altri e verso Dio, e de' dritti che ad essi si collegano. Ma tutta questa esposizione è di un contenuto molto più morale che strettamente giuridico. La seconda parte: « sulla proprietà e su' dritti e le obbligazioni che ne risultano, si limita a quesiti più veramente di Dritto. Intanto, anche qui vi è poco da rilevare di nuovi filosofici punti di vista. Con la più parte de' suoi antecessori ammette Wolff, che gli uomini son vissuti originariamente in una generale comunione di beni.

Nella terza parte del suo Dritto naturale, l'autore esamina la vita sociale; e come le due forme di essa indica la famiglia e lo Stato, *l'imperium privatum* e *l'imperium publicum*. La necessità della vita sociale si fonda in generale sull'obbligo di fare per il proprio e per l'altrui perfezionamento quanto più sia possibile; una volta che questa esigenza solo nella società si lascia abbastanza effettuare. Poichè, d'altra parte, la società solo con la subordinazione de' singoli ad una volontà imperante viene ad esistenza, e per natura nessuno all'altro è sottoposto, riposa ogni società sopra un espresso o tacito contratto; e Wolff è così fermo e risoluto in ciò, che la relazione tra genitori e figli ad una specie di contratto (un *quasi contractum*) sull'educazione dei figli vuol ricondurre. La società è perciò un contratto di più persone per promuovere con forze riunite il loro comune bene sotto ogni rispetto; ed è per questa ragione la comune prosperità lo scopo e la legge di ogni società.

Il matrimonio procede dal naturale scopo della vita sessuale, il quale consiste nella conservazione della specie umana. Questo scopo esige non solo la procreazione de' figli, ma anche il loro mantenimento

e la loro educazione ad una degna vita umana: questa seconda parte è possibile solo mediante un durevole legame di uomo e donna. Da siffatta determinazione dello scopo del matrimonio Wolff deriva così la monogamia come il divieto del divorzio nel caso che vi sieno figli non ancora educati; ma anche per questo caso conviene, che adulterio, malvagio abbandono e rifiuto degli obblighi matrimoniali sieno un sufficiente motivo di divorzio. Fra i gradi di parentela solo il legame di genitori e figli riconosce come reale impedimento, perchè la riverenza degli ultimi verso i primi con l'intimità coniugale è inconciliabile.

Wolff tiene la schiavitù per ammissibile, quando alcuno volontariamente entra in essa, e quando i genitori non possono altrimenti provvedere all'educazione de' figli, che vendendoli come schiavi, o quando il creditore solo mediante il lavoro del debitore possa farsi pagare: del resto, egli vuole che anche questa relazione sia ordinata secondo Diritto e umanità.

Sopra un contratto riposa anche l'essere comune, lo Stato. Il motivo della sua istituzione è in ciò, che solo una società più grande è in grado di procacciarsi i beni della vita e contro le offese difendersi; lo scopo dell'essere comune consiste perciò nel promovimento del comune benessere e nella conservazione della sicurezza. Secondo questo scopo è da determinare l'ambito dell'autorità dello Stato. Il suo potere si estende solo a quelle azioni de' cittadini, che al conseguimento della comune prosperità si riferiscono: esso può quindi solo a questo riguardo limitare le loro naturali libertà, in ogni altro caso deve lasciarle intatte. È in ciò il criterio per il valore delle diverse forme di governo, delle pure come delle miste. Nella distinzione e nel giudizio di esse Wolff si attiene, com'era tradizionale, alla politica aristotelica. Ma

l'ultima sorgente dell'autorità dello Stato trova nello accordo di tutti i cittadini; o in quanto questo non è da raggiungere, nell'accordo delle maggioranze sopra le istituzioni dello Stato; come non può altrimenti essere, una volta che lo Stato esiste mediante il contratto. Egli si dichiara con ciò in generale favorevole al principio della sovranità popolare; ma poichè il popolo deve poter alienare la sua autorità alla sovranità dello Stato non solo sotto certe condizioni e limitazioni, ma anche incondizionatamente, egli trova accettabili le stesse forme di governo assoluto e persino istituzioni in cui il dritto del signore in tutto o in parte vien posto sotto il punto di vista del dritto privato.

Ma la sua mira principale si rivolge a' mezzi che servono a promuovere il benessere del popolo; e qui lo troviamo assolutamente al punto di vista di quell' illuminato assolutismo, che tutto pone sotto la sua tutela, in tutte le relazioni s' immischia, e intanto è de' migliori tra i governi al XVIII secolo. « Le persone de' governanti si comportano co' sudditi, come il padre co' figli: » in questo unico principio sono espressi così i vantaggi come le debolezze di un tale sistema. Lo Stato deve, secondo Wolff, mantenere istituti d' istruzione, accademie, scuole di arti e mestieri; deve aver cura per i buoni libri, tenere in sua custodia la religione e la Chiesa, mettere a profitto i teatri, per mostrare al popolo come la virtù vien premiata, il vizio punito; esso deve dar sicurezza al commercio, prevenire i delitti, l'onore e il buon nome de' cittadini difendere; fondare asili e scuole per i poveri, orfanotrofi, ospedali; promuovere l'agricoltura; in breve, esso non deve nulla escludere dalla sua azione di ciò, che ha riguardo al fisico o morale benessere del popolo. Lo Stato non deve soltanto re-

golare e difendere l'attività del popolo, ma, in una maniera estesa, invigilarla o sostituirla mediante la propria attività. Il filosofo trova ciò al tutto nell'ordinamento, per cui si neghi agl'individui sani e robusti il permesso di emigrare, ne' contratti di mutuo sia determinata la misura degl' interessi, la censura de' libri impedisca la stampa di scritti dannosi; e inoltre si limiti mediante divieti la scelta delle bevande, de' cibi, degli abiti, con riguardo alla condizione e alle facoltà de' singoli, etc. Egli vuole, che lo Stato esorti così al lavoro come alla frequentazione delle chiese; che esso determini il tempo del lavoro, il salario e i prezzi. Quanto alla libertà d'insegnamento, mentre riconosce che gli errori come tali, come ogni atto semplicemente interno non debbono essere puniti, crede la religione così indispensabile aiuto e sostegno della moralità per le moltitudini, e per lo Stato a causa del giuramento così importante, che vuole severamente puniti, sino a negar loro onorevole sepoltura, coloro che fanno propaganda di ateismo e di deismo.

Il punto di vista dell'intimidazione deve porgere il criterio supremo del Dritto penale; e difende Wolff da un tale punto di vista non solo la pena di morte con tutto il barbaro cerimoniale de' suoi tempi, ma per alcuni casi financo la tortura.

Nel Dritto delle genti, l'ultima parte del suo dritto naturale, si attiene Wolff, ne' punti principali, senza nessuna originalità, a Grozio e a Pufendorf.

VI.

Kant.

La Filosofia pratica di Kant trova nella nozione della coscienza i principii dell'etico giudizio, e mediante l'indicazione di questo loro luogo d'origine cerca di assicurare ad essi l'universalità e la necessità. La morale esigenza è in tutti gli uomini come una legge universale della ragione. Questa legge non è poi tale, che, come legge naturale, da sè stessa si effettui; ma tale, invece che da noi vuol essere effettuata; un dovere, un imperativo. Essa si fonda, inoltre, non semplicemente su ciò, che la maniera di operare, che da noi esige, come un mezzo per qualche altro scopo sia necessaria; ma afferma essere in sè e per sè necessaria, essere un incondizionato volere, un imperativo categorico. Essa può appunto per ciò non materiale, ma solo formale legge essere; vale a dire il motivo di determinazione di una volontà, che le deve corrispondere, non riposa nell'obietto, al quale la nostra azione si riferisce, ma solo nell'assolutezza dell'etica esigenza come tale, nella forma stessa della legge morale. Poichè la materia del nostro operare può a noi solo da empiriche condizioni esser data; la validità della legge, all'incontro, è indipendente da ogni condizione empirica: l'obietto determina le nostre volontà per la rappresentazione del piacere o del dolore, che noi da esso ci aspettiamo, e questo è secondo le diverse persone molto diverso; la legge morale, invece, esige da tutti lo stesso. Così poco la legge morale viene acquistata mediante l'esperienza, così poco può esser provata dall'esperienza, che essa in nessun luogo e mai è diventata reale. La legge

morale è, dunque, non più un dato di fatto, derivabile dalla natura dell'uomo; e appunto per ciò arriva più oltre che l'umanità, e si estende a tutti gli esseri finiti che hanno ragione e volontà, anzi allo stesso infinito Essere, in quanto suprema intelligenza. Il pensiero di uno svolgimento progressivo della ragione, al quale taluni indirizzi filosofici del secolo XVIII avevano di già accennato, è qui al tutto escluso: la ragione non conosce alcun divenire, essa è l'essenziale, il permanente. L'eternità prende posto nella vita fuggevole dell'uomo. E la legge morale rimane in solitaria grandezza in mezzo al mondo dell'esistenza umana, con le cui forze naturali rifiuta ogni alleanza.

Kant, nel combattere le varie teorie eudemonistiche va, intanto, molto più oltre che non richiede il rifiuto dell'egoismo come principio della moralità. Egli nega il carattere di morale anche a' sentimenti di simpatia e al principio della felicità generale; poichè la conoscenza di ciò, che sotto quest'ultimo principio si deve intendere, riposa non meno su dati di esperienza.

Con questa grave accentuazione dell'elemento formale in Etica procede insieme un isolamento dello stesso dall'elemento materiale. E così Kant arriva all'affermazione, che se un tale è benefico per sola dolcezza d'indole, la quale gli fa trovare un piacere nella gioia degli altri, manca alle sue azioni l'alto pregio della moralità.

Di fronte alla legge morale s'addice a noi un solo sentimento: quello del rispetto.

Or, se non può la materia della legge morale dare il motivo della volontà, rimane come tale solo la sua forma legislativa. E il precetto fondamentale della ragion pratica viene da Kant espresso così: agisci in maniera, che la massima (il motivo) della tua

volontà possa egualmente in ogni tempo valere come il principio di una legislazione universale.

L'alta importanza della concezione etica acquistata e rappresentata da Kant, rimane, poi, tale anche di fronte agl'Intellettualisti inglesi, consistendo essa in ciò, che l'essenza propria del morale non più ne' rapporti delle cose si cerca, ma nelle sole determinazioni della ragione. Il rapporto de' due fattori è qui al tutto diverso. La ragione non più rispecchia semplicemente la natura delle cose: essa crea, autonomamente, secondo proprie leggi, un regno di fini.

Prima di passare alla filosofia del dritto di Kant, ci si consenta di fermarci in qualche considerazione su la sua dottrina della libertà, non inutile per il nostro argomento.

In una tale dottrina, per quanto rimanga discutibile la distinzione della libertà in noumenica e fenomenica, noi troviamo una veduta, che potrebbe servire, anche allo stato attuale della scienza, come un punto di conciliazione, un termine medio tra la libertà e il determinismo. Noi siamo, se la coscienza morale viene analizzata nel suo contenuto, davanti al fatto, che un imperativo categorico portiamo in noi, vale a dire il sentimento dell'obbligazione di formare così le nostre intenzioni, che esse per una massima di universale legislazione diventino idonee, e per nessun altro motivo, che per amore della razionalità di tale massima, per autonomia. Or, questa proprietà richiesta dall'imperativo categorico, è già niente altro che libertà.

Certo l'esistenza della libertà in quanto perfetta autonomia non può essere dall'esperienza provata: tuttavia, mediante la morale esigenza in noi, mediante la voce del categorico imperativo o la coscienza, la libertà si trova già in parte nello spirito, e insieme

con essa la tendenza a realizzarla. E in quanto potere di determinarsi mediante la forma di una legislazione universale, essa è anche l'assoluto disinteresse, per modo che di fronte alla sua idea tutto può prendere praticamente un'importanza secondaria, tutto può, si direbbe quasi, apparire come il finito davanti all'infinito.

Ora, perchè un essere ci apparisca degno del nostro rispetto, come del nostro amore, bisogna che gli si possa attribuire un valore ideale, superiore ad ogni estimazione materiale; e questo valore si è costretti a riconoscerlo in un essere, che concepisce la libertà, che vi aspira e vi si approssima.

L'idea dell'umanità fine in sè, che è una delle formole con cui Kant ha espresso il supremo principio della sua filosofia pratica, troverebbe, forse nella nozione della libertà così intesa una base più salda alla dimostrazione del dovere, e che potrebbe servire anche per quella del diritto.

Se non che, per Kant sta come sostegno indispensabile dell'Etica, insieme alla nozione dell'imperativo categorico, l'esistenza della libertà trascendentale.

Se fosse la libertà una semplice idea della ragione, che ne sarebbe allora della moralità, quando nessuno più pensasse una tale idea? Si potrebbe a ciò rispondere: allora cesserà la moralità di esistere. Ma la risposta riempirebbe Kant di spavento, come appunto aveva spaventato Clarke e Price.

In quanto le nostre azioni cadono sotto il punto di vista morale, debbono essere libere; in quanto esse sono fenomeni nel tempo, debbono sottostare alla legge, che ogni fenomeno in altri fenomeni ha la sua causa sufficiente e da essi si lascia spiegare. Kant crede nella sua distinzione di fenomeni e noumeni possedere il mezzo per sciogliere questa difficoltà, e con-

ciliare le due evidentemente contradicentisi esigenze. Tutte le nostre azioni, egli dice, sono come fenomeni, come effetti nel mondo sensibile, parte mediante le nostre precedenti azioni e stati, parte mediante l'esterne impressioni perfettamente determinate; e se noi potessimo ricercarne il fondo, non si darebbe nessuna umana azione, che noi non fossimo in grado di antivedere con certezza e dalle sue condizioni conoscere come necessaria. Si deve perciò anche il tutto, che si raccoglie dall'insieme delle nostre azioni, sottoporre a eguale necessità: per rispetto al nostro carattere empirico non esiste libertà alcuna. Ma ciò non esclude, come Kant crede, di poter ammettere, che le stesse azioni, le quali considerate come effetti sono assolutamente necessarie, sieno per rispetto alla loro causa perfettamente libere; che l'intera serie delle nostre azioni, il nostro empirico carattere, niente altro sia, che il fenomeno della libera, da ogni causalità naturale indipendente auto-determinazione, in cui il nostro carattere intelligibile consiste.

La metafisica de' costumi ha, in generale, per obietto l'operare dell'uomo, come manifestazione della sua libera, sotto una morale legislazione esistente volontà: essa deve mostrare ciò che per la condotta di un uomo come tale, e quindi di ogni uomo, mediante gli aprioristici principii della nostra ragione pratica, si esige; essa deve le leggi a priori generali della vita morale e il modo di operare ad essa corrispondente esporre. Ma ciò avviene in due maniere, e però la metafisica dei costumi ha due parti principali. Se, cioè, la morale legislazione, in generale, ha un duplice obietto, l'azione che in conformità del dovere è fatta, e il movente di questa azione;

assumerà essa un diverso carattere, secondo che si riferisce al primo di quei due punti, o a entrambi.

Nel primo caso viene soltanto l'accordo dell'azione con la legge richiesto; nell'altro, bisogna non solo che l'azione sia conforme al dovere, ma che il dovere sia il movente; non solo si faccia ciò, che con la legge si accorda, e si tralasci ciò che ad essa si oppone, ma anche che questo fare e tralasciare nasca dal rispetto davanti alla legge, dall'intenzione conforme al dovere. Una legislazione della prima specie è giuridica, mentre una legislazione dell'altra specie è morale. Quella esige semplicemente legalità, questa moralità; quella produce, in quanto su norme generali delle ragioni si fonda, la dottrina filosofica del dritto; questa la dottrina della virtù.

La dottrina del dritto è « l'insieme delle leggi, per le quali un'esterna legislazione è possibile; » perciò di quelle che si riferiscono all'esterne azioni come tali. Ma essa considera queste azioni non secondo i loro motivi e i loro scopi, ma solo secondo la loro forma, in quanto si manifesta in esse l'umana volontà. Se, dunque, in generale, la legge morale esige da noi di agire così, che la massima del nostro operare sia atta a diventar principio di una generale legislazione, la legge giuridica esige appunto ciò da noi per rispetto alla forma del nostro esterno agire, per rispetto al modo, come anche al grado, onde la nostra volontà si manifesta in esso. Viene, cioè, da noi richiesto di agire così, che la libertà, con cui la nostra volontà nell'esterne azioni si manifesta, possa a tutti gli altri essere concessa; o come Kant ciò esprime: « così che, secondo la massima delle nostre azioni, la libertà del volere di ciascuno con la libertà di tutti gli altri, secondo una legge generale, possa coesistere ». Se un'azione a questa esigenza risponde, essa è giusta.

« Il Dritto è, perciò, l'insieme delle condizioni, per le quali la volontà di uno, con la volontà di altri, secondo una legge generale della libertà, può accordarsi »; e, poichè in ciò consiste il Dritto, poichè esso le generali condizioni di ogni uso della libertà contiene, gli è anche inerente il potere di costringere gli altri alla sua osservanza: la giuridica coercizione è soltanto il rimovimento degli ostacoli che la volontà de' singoli alla generale libertà oppone. Ma quelle condizioni sono in parte tali, che dalla natura di un libero essere immediatamente risultano, e perciò hanno valore per tutti i così fatti esseri; parte tali, che solo dall'unione di molti uomini in un ente comune risultano. Quelle formano il dritto privato o naturale; queste il dritto politico o pubblico.

La condizione fondamentale del dritto naturale, l'innato dritto fondamentale di ogni uomo è la libertà, in quanto essa con la libertà degli altri secondo una legge naturale può esistere insieme: in questo principio è anche la naturale eguaglianza e indipendenza di tutti gli uomini, la facoltà per tutte le azioni che nessun dritto altrui ledono, come per esempio la non impedita comunicazione del pensiero e simili beni conseguire. Ma poichè nel Dritto, non dell'interna libertà del volere si tratta, ma della sua esterna manifestazione, dell'esterno uso della libertà, presuppone ogni legittima determinazione un'esterna esistenza del volere, e che questa esterna sfera della libertà sia contro la violazione protetta. Ora, Kant comprende tutto il mondo esteriore, in cui la nostra libera volontà acquista un'esistenza, nella non sufficiente, in verità, nozione del possesso: egli osserva inoltre che l'oggetto di questo possesso sia o una cosa corporea, o la prestazione di altri, o l'altrui persona stessa: e

divide così tutto il Dritto naturale in dritto su le cose, dritto personale e dritto reale-personale.

Per ciò che riguarda più da vicino il dritto su le cose, nota Kant molto giustamente, che il dritto di proprietà sopra una cosa non è un rapporto giuridico tra il proprietario e la cosa, che esso possiede, ma un rapporto giuridico tra lui e le altre persone; il quale rapporto più propriamente deve consistere in ciò, che a lui l'esclusivo possesso di una cosa venga accordato, che in origine gli apparteneva con tutti gli altri in comune. Se non che, sembra ora il consenso di tutti gli altri essere necessario, e questo nel fatto non si lascia provare: ogni proprietà in origine fu piuttosto acquistata mediante un atto unilaterale di presa di possesso, e dove si tratti di un bene senza padrone, sarà anche così acquistata. Kant risponde a questa obiezione, mediante una distinzione che gli viene offerta dal suo intero sistema. L'originario possesso in comune di tutti gli uomini, egli dice, indica non una reale condizione di cose, ma una idea pratica della ragione, un principio aprioristico, secondo il quale sia da giudicare il possesso della terra mediante gli uomini; ma lo stesso principio richiede anche, che la volontà di colui il quale primo si è impossessato di una cosa, sia da tutti gli altri riconosciuta. Realmente ha luogo tuttavia questo riconoscimento solo nello stato politico, ed è perciò ogni acquisto di proprietà nello stato naturale come provvisorio da considerare.

Allo stesso modo scioglie Kant anche, nella sua dottrina del dritto personale, una difficoltà, che ugualmente fin da principio gli si presenta. Ogni dritto personale è dritto contrattuale; poichè esso consiste nel dritto di determinare la volontà di un altro secondo leggi di libertà a un dato fatto, nella pretesa

a certe date prestazioni dell' altro; ma tale pretesa non può mediante un unilaterale, ma solo mediante un comune atto di volontà, un contratto, essere acquistata. Ma come è, domanda qui Kant, l' unione di due volontà possibile? Entrambe le dichiarazioni di volontà; la promessa dell'una e l'accettazione dell'altra parte, si succedono nel tempo; come si può essere sicuri, che la volontà del primo non si è mutata fino a che l'altro la sua manifesta? Kant si libera da questo dubbio mediante la distinzione tra essenza e fenomeno. Secondo l' empirica esistenza, egli dice, si compone il contratto di due atti, l' uno all' altro succedentisi; ma come un legittimo rapporto, esso è di natura puramente intellettuale; il volere dei due paciscenti non è legato ad alcuna condizione di tempo, è comune.

Delle ulteriori disamine di Kant su contratti, sono da rilevare tre punti: le sue osservazioni sulla ristampa, sull' eredità e sul giuramento. L' illegittimità della ristampa fonda egli su ciò, che l' editore solo in nome e per incarico dell' autore parla al pubblico, e quindi il ristampatore non ha il dritto di parlare in suo nome senza esservi autorizzato. In ordine al dritto ereditario, torna importuno il dubbio contro gli eredi testamentarî; che la promessa del testatore precede la sua morte, l' accettazione da parte dell'erede viene soltanto dopo, e che, a rigore, manchi così la reciproca volontà delle parti contraenti, che ad un contratto è necessaria. Intanto, egli si calma con la riflessione, che mediante la disposizione che fa dei suoi beni il testatore, l' erede acquista almeno l' esclusivo dritto di accettare l' eredità.

Quanto, infine, al giuramento, non nasconde Kant che egli volentieri vedrebbe eliminata questa tortura morale; parte perchè la sua efficacia molto più su la

superstizione riposa, che su la reale religione; parte, e specialmente perchè all' inestimabile libertà umana contradice, quando uno è costretto a giurare, o il conseguimento del suo diritto far dipendere dal giuramento di un altro.

Per dritto reale-personale intende Kant quel rapporto giuridico di una persona ad altre persone, nel quale queste sono veramente possedute come cose, ma trattate come persone; e ciò si verifica nel rapporto coniugale, di genitori e figli, di padronanza e di servitù, in generale perciò nella famiglia e nel governo domestico; e il proprio carattere di questa società deve sotto l' aspetto legale appunto in ciò consistere. Ma che non soltanto questo concetto intimamente contradittorio, ma il punto di vista legale in generale per la giusta estimazione di quelle morali relazioni di vita non basta, accorda immediatamente Kant stesso, quando egli dice il reale-personale dritto non riposare nè sopra un fatto arbitrario, nè sopra un contratto, ma sopra un dritto che è superiore, il dritto dell' umanità nella nostra persona. Ma anche più chiaramente apparisce ciò nelle determinazioni, che Kant espone su la famiglia e segnatamente sul fondamento di essa, il matrimonio. Quella tanto nota, e si potrebbe anche dire tanto discreditata definizione del matrimonio, secondo cui questo non deve essere altro, che l' unione di due persone di sesso diverso allo scambievole possesso per tutta la vita, delle proprietà sessuali, una concezione veramente così indegna del matrimonio, deriva tuttavia da ciò, che esso come semplice rapporto giuridico vien trattato. Lo stesso difetto di una esteriore e solo formale maniera di considerare ci urta nel principio, con cui Kant dimostra i doveri de' genitori verso i figli: poichè essi senza il loro consenso li hanno arbitrariamente por-

tati nel mondo, sieno anche obbligati di rendere il loro stato il più possibilmente felice.

Il Dritto naturale, come tale, è sempre, intanto, una condizione semplicemente provvisoria; una reale condizione di dritto è solo nello stato possibile. Poichè nessuno è obbligato di astenersi dalla violazione del possesso di un altro, se non gli si dà la sicurezza che il suo possesso venga egualmente rispettato; ma una tale sicurezza non si trova nello stato di natura, essa si trova soltanto in politica condizione, nello Stato. Ma appunto perciò ognuno può pretendere che coloro coi quali è necessitato a vivere insieme, nella politica condizione di vita entrino: dalla nessuna sicurezza del diritto dello stato di natura segue la reale necessità della politica vita comune, poichè solo con questa uno stato legale comincia. L' insieme delle leggi, che una tale condizione di vita producono, forma il dritto pubblico.

Nell' esporre la dottrina dello Stato di Kant, più che rilevarne le contraddizioni, cercheremo di trovare in essa nuovo argomento di ciò, che gli ha meritato il titolo di rinnovatore della Filosofia del Dritto. E prima, della sua teoria del contratto sociale.

Son noti i risultati dello svolgimento storico del contratto sociale per la concezione de' rapporti tra individuo e società. Si era sempre più decisamente affermata, come indispensabile fondamento della dottrina, la teoretica derivazione della società dall' individuo. Si doveva, per rimanervi fedeli, sempre più esclusivamente riuscire al principio, che l' isolato uomo più antico sia dell' associazione, che l' associazione sia il prodotto di una somma di atti individuali e ogni dritto di associazione e con ciò l' autorità dello Stato sia un tutto composto di diversi e messi insieme dritti individuali. Oltre di che, il fondamento giuri-

dico di ogni legame statale era posto nella libera volontà dell' individuo. Poichè la teoria del contratto sociale aveva il suo punto di partenza nell' ammettere uno stato di natura anteriore allo Stato, nella cui descrizione essa si perdeva in controversie innumerevoli, ma rimanendo sempre ferma nel concetto di una originaria libertà e uguaglianza degli uomini, di una risultante da ciò primitiva sovranità dell' individuo. Da un tale stato poteva, dunque, effettuarsi il passaggio allo stato civile o sociale in nessun altro modo, che dandosi spontaneamente la signoria di sè. Certo, ammettevano i seguaci di questa teoria comunemente una più o meno causa impulsiva, che l'umana volontà doveva aver determinato al baratto dello stato di natura con lo stato di società. Soltanto avveniva, che si vedesse in ciò un innato istinto di sociabilità o qualche impulso esterno di timore e di bisogno, e si stabilisse una più o meno grande cooperazione della ragione; ma si trattava per essi solo della lontana causa di esistenza dello Stato, de' momenti del contratto immediatamente creativo. Perciò riponevano essi concordemente il fondamento del dritto dello Stato al tutto nel consenso formante la sostanza di questo contratto; e prevaleva sempre più il principio, che ogni individuo sia autorizzato a tenersi lontano dal contratto e perdurare nello stato di natura; e non era possibile sfuggire alla conseguenza di stabilire anche per quelli nati nella società politica una base individualista del contratto con la supposizione di un *pactum tacitum*. Dopo Rousseau, come logica conseguenza dell' idea di contratto, la concezione dello Stato diventa sempre più atomistica e meccanica, e ad una tale concezione non si può sottrarre Kant. Ma in quanto egli nega al contratto sociale la realtà storica come fatto, egli riconosce solo la pratica realtà

di un'idea della ragione, secondo la quale *a priori* lo Stato può unicamente essere costituito e la legittimità di esso può essere pensata, separa il quesito relativo al fondamento giuridico dello Stato dal quesito relativo alla sua origine, e sotto quest'ultimo rispetto apre la via ad una più profonda intelligenza della storia. L'atto col quale un popolo si costituisce esso stesso a Stato, o piuttosto la semplice idea di questo atto che solo permette di concepirne la legittimità, è il contratto originario, in virtù del quale tutti *(omnes et singuli)* del popolo depongono la loro libertà esteriore per riprenderla come membri di una repubblica, vale a dire del popolo in quanto Stato. « L'idea del contratto è, poi, d'una realtà pratica incontestabile, in quanto obbliga ogni legislatore a dettare le sue leggi nel modo, che esse avrebbero potuto emanare dalla volontà collettiva di tutto il popolo, e i cittadini reputino come d'aver partecipato a una tale volontà. »

Oltre di che, in quanto Kant l'entrata nella società statale spiega per un precetto obbligatorio della ragione, prepara il passaggio della Filosofia ad una dottrina che ripone il fondamento giuridico dello Stato esclusivamente nella sua razionale necessità. Questa filosofica revisione compiuta da Kant assicura alla teoria del contratto sociale ancora per molto tempo vita e svolgimento. A noi importa di notare come è questo uno degli argomenti, in cui Kant si separa dagli scrittori del Dritto naturale. Egli ha contribuito altresì a rendere meno dommatico il principio della sovranità del popolo; ma in ciò non bisogna la differenza tra lui e Rousseau esagerare.

Con Rousseau si chiude la storia dello svolgimento di questa dottrina della sovranità popolare, in quanto essa ha raggiunto ormai il termine della via, su la

quale mediante il logico spiegarsi de' pensieri inerenti ad essa già sin dal medio evo era stata incessantemente spinta innanzi. Nel contratto sociale non si trova, sotto questo rispetto, che una geniale combinazione d'idee già esistenti. Nella sua base, si collega la dottrina di Rousseau immediatamente alla politica di Althusius. Non altrimenti che questo scrittore egli afferma, che la sovranità del popolo fondata mediante il contratto sociale è inalienabile, incomunicabile e indivisibile; che perciò, dunque, la totalità unicamente ed esclusivamente possiede la sovranità, e l'usurpazione di essa da parte del governo l'intero Stato, mediante la rottura del contratto sociale, dissolve; che di fronte ad essa le così dette forme di Stato non sono che forme di governo. Soltanto, in opposizione al suo predecessore, Rousseau proclama la sovranità del popolo, trasportando in essa il concetto della sovranità degli assolutisti, illimitata e illimitabile, a nessuna legge e a nessuna costituzione legata, e sinanco, nel suo esercizio, irrappresentabile. Così egli nega ogni possibilità di un dritto costituzionalmente fondato di fronte al popolo sovrano. In quanto, tuttavia, il contenuto della sovranità esclusivamente nella legiferazione, come espressione della generale volontà, trasferisce, e l'esecuzione della legge come un'attività rivolta a' singoli casi nega al sovrano, ed indica un subietto non sovrano come destinato a ciò, si crea egli la possibilità non solo di affermare come essenziale esigenza dello Stato la istituzione di un governo, ma anche attribuire all'essenza del governo una propria morale personalità, una reale, benchè solo d'accatto, vita, ed una almeno relativamente indipendente potenza verso i singoli; e così anche dalla rigettata da lui recisamente teoria della divisione de' poteri prendere in prestito un elemento di

pensiero utilizzabile per la sua dottrina. Per ciò, in fine, che riguarda il quesito relativo al subietto della sovrana autorità, Rousseau come Althusius, lascia dal contratto di unione venir fuori un corpo sociale armato di supremo potere, che non ostante la sua artificiale esistenza molte volte col corpo umano fu paragonato; e vuole effettuato il pensiero di una sostanziale incommensurabile personalità di questo corpo. Soltanto, egli non sa pervenire all'unità della personalità dello Stato altrimenti, che per la via comunemente allora battuta della collezione degl'individui, e, poichè egli rifiuta ogni alleanza col concetto della rappresentanza, realizza anche più crudamente il collettivismo individualistico. Mentre egli *la volontà generale* dichiara sovrana, procura di dimostrare la sua diametrale diversità dalla *volontà di tutti.* Intanto, chi più da vicino osservi, la diversità è soltanto in questo, che nella volontà di tutti le concrete divergenze delle singole volontà sono concepite l'una accanto all'altra, mentre nella volontà generale le individuali particolarità de' singoli voleri, mediante la somma dei momenti in essa concordanti sono elevate ad una volontà media. E così rimane, che la sovrana personalità dello Stato di Rousseau non è altro che la somma degl'individui presenti in ciascun momento. Egli dichiara anche, che il sovrano solo nella diretta convocazione di tutti si presenta ed è atto a deliberare. E la conclusione è, che in ogni momento, mediante la semplice decisione del popolo tutto intero lo stato giuridico esistente può essere annientato.

Kant accetta come principio, accostandosi molto a Rousseau, la teoria della sovranità del popolo. Nello Stato ideale e definitivo quale egli lo concepisce, il popolo è sovrano in quanto la generale volontà opera come legislatrice; in virtù del contratto sociale il

reggitore (re, principe) è solo agente (organo) del sovrano, e sta sotto la legge. Anche l'attributo dell' inalienabilità rivendica egli a questa sovranità del popolo come il più personale di tutti i dritti; chi la esercita come legislatore, può emanare disposizioni, mediante tutta intera la volontà del popolo, sul popolo, ma non sulla volontà stessa, che è la base prima di ogni contratto. Infine, chiarisce anch'esso la differenza delle forme di Stato *(formae imperii)* per non essenziale, e per tale soltanto la distinzione da lui esposta di repubblicane e dispotiche forme di governo *(formae regiminis)*.

Se non che, nell'applicazione, il principio della sovranità del popolo vien fuso in un sistema politico tutto suo e da quello di Rousseau assolutamente diverso. Poichè, innanzi tutto, egli vietò a questo sovrano popolo di sofisticare nella pratica sull'origine della sovrana autorità, una volta costituita, e condannò ogni preteso dritto di rivoluzione, di resistenza e di disubbidienza verso la sovranità dello Stato. La divina istituzione della sovranità non si lascia veramente provare come storico fondamento della costituzione dello Stato, ma essa esprime il pratico principio della ragione di obbedire alla esistente autorità legislatrice, sia qualunque la sua origine. Contro la legislatrice sovranità dello Stato non si dà alcuna legittima resistenza del popolo, perchè solo mediante la sottomissione a un capo dello Stato una giuridica condizione di cose è in generale possibile, e colui che fosse autorizzato a ordinare la resistenza contro il supremo imperante, sarebbe esso stesso questo supremo imperante. Possano le politiche condizioni essere manchevoli quanto si vuole; si deve purificarle sempre su la via delle riforme, non su quella della rivoluzione.

Non si può, secondo Kant, accordare altro dritto

al popolo che quello della libera stampa e insieme del rifiuto parlamentare delle imposte. Ciò è veramente in contraddizione con le sue generali determinazioni sul Dritto; nè senza ragione si è mosso il dubbio; se un governo mettesse mano anche a cotesti dritti? Ma quello che a noi importa qui di rilevare, è, che l'idea della sovranità del popolo diventa, così, un semplice teorema direttivo posto dalla ragione e una pietra di paragone della materiale giustizia per gli atti del signore formalmente sovrano; un' idea della ragione, che è di dare le leggi quali esse potrebbero venir fuori dalla volontà riunita di tutto un popolo.

Secondo Kant, nella sola legittima e definitiva forma di Stato, da doversi realizzare gradatamente per mezzo dell'autorità dello Stato esistente, e che è lo Stato ideale di una repubblica, il popolo è sovrano, e non rappresenta semplicemente il sovrano; ma questo Stato ideale porta l'impronta di uno Stato costituzionale, nel quale la sovranità del popolo non solo diventa attiva in un'assemblea di rappresentanti, ma viene realizzato il principio della divisione de' poteri. Questi tre poteri poi, il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario, corrispondono a' tre giudizii che compongono un raziocinio: il potere legislativo corrisponde al principio generale, ossia alla premessa maggiore, l'esecutivo alla premessa minore, il giudiziario alla conclusione. Il potere legislativo è irreprensibile, l'esecutivo è irresistibile, il giudiziario è inappellabile. Questi tre poteri debbono essere coordinati, quindi avere un ufficio proprio e diviso, ma ad un tempo debbono avere una reciproca subordinazione, e ciascuno congiungersi così strettamente agli altri da assicurare ad ogni cittadino il fatto suo. Nella divisione di questi tre poteri riposa, come dice Kant, ogni politica libertà: un governo, che esercitasse

egualmente il potere legislativo, sarebbe da chiamare dispotico, perchè esso non sotto la legge starebbe; e un tribunale, un giudizio, che dal legislatore o dal principe emanasse, sarebbe in pericolo di far torto a' soggetti, perchè non sarebbe il popolo a pronunziare la reità o l' innocenza su' suoi concittadini.

Non poteva, in fine, Kant, in quanto egli la nozione di morale persona intese nell'atomistico-meccanico significato delle dottrine individualiste del Dritto naturale, elevarsi al concetto di una reale personalità dello Stato: egli rimase piuttosto alla identificazione dello Stato con la somma degl' individui riuniti insieme e della sovrana generale volontà col concorde e riunito volere di tutti. Se non che, in quanto egli pose la sua distinzione di uomo fenomeno ed uomo noumeno, e il singolo semplicemente in rapporto alla sua umanità come uomo noumeno e in quanto in esso la pura retta ragione legislatrice si presenta, chiamò alla formazione della generale volontà; in quanto egli con ciò concepì la legislazione come esercizio collettivo delle volontà individuali determinantisi secondo la ragione e il suo imperativo categorico, e per cui il dato *a priori* imperativo categorico in rapporto agli esterni limiti della libertà in tutti gli esseri ragionevoli viene elevato ad esterna legge di coazione; sostituì Kant, in fondo, alla sovranità di un vivente subietto la sovranità dell' astratta legge della ragione. « L'unica durevole costituzione di Stato è quella, in cui la legge stessa regna, e da nessuna particolare persona dipende. »

Lo Stato deve ne' suoi scopi limitarsi alla difesa dei dritti naturali. Questo ufficio dello Stato indica altresì Kant, quando lo definisce: « la riunione di una moltitudine di uomini sotto la legge giuridica, » e le azioni del potere statale, che non si rivolgono di-

rettamente al mantenimento del Dritto, vuole che indirettamente almeno a questo scopo sieno ricondotte. Dallo stesso punto di vista vien trattata la relazione tra Stato e Chiesa. Lo Stato non deve nella costituzione, le credenze e le pratiche della Chiesa immischiarsi; ma deve soltanto possedere il negativo dritto d'impedire un'azione della Chiesa su la civile comunanza, che possa alla pubblica pace esser dannosa.

Kant fonda la necessità e la legittimità della pena da parte dello Stato sul dritto del contraccambio, e difende perciò anche la pena di morte contro Beccaria; ma il principio del contraccambio stesso egli considera come un'assoluta esigenza della giustizia.

VII.

Fichte.

La libertà dell'essere ragionevole non è, secondo Fichte, un dato di fatto, ma soltanto un che da realizzarsi, un ideale. Se non che, l'essere ragionevole in certo senso è sempre il fondamento di sè stesso; ciò che deve diventare, sarà mediante la sua forza e la sua azione, perchè esso, in quanto ragione appunto, ha il potere d'influire sopra di sè. In questa nozione dell'essere ragionevole sono contenute perciò due cose: il potere di diventare libero, e la legge o necessità intima di adoperare questo potere costantemente. Ogni essere creato trova in sè una necessaria ed inevitabile antitesi, mediante la quale esso si trova dal lato della natura limitato, mentre su di essa come spirito tende necessariamente ad elevarsi. Il dovere è non altro che quest'antitesi di spirito e natura, di riflettente e riflettuto. L'intera esistenza morale apparisce come non interrotta legislazione dell'essere ragionevole a se medesimo. È in questo, come Fichte si esprime, il vero in nessun luogo raggiungibile e pure incessantemente perseguibile scopo della nostra esistenza e di tutte le nostre azioni; che cioè il ragionevole essere diventi libero e indipendente da tutto ciò che non è la ragione. In questo senso si può dire, la perfezione essere il più alto, inconseguibile scopo dell'uomo, ma il perfezionamento in infinito la sua condizione. Non più gli artifizi della nozione di libertà presso Kant. Sin dove, almeno, in mezzo alle connessioni date delle cose può esser parola di libertà, questa non si trova che solo nella ragione. Una cosa non può esser concepita come de-

terminante se medesima, perchè essa non è prima della sua natura, dell'insieme cioè delle varie determinazioni. Solo nell'essere pensante può darsi alcun che di simile. Una potenza a cui è posto dentro un occhio; ecco il carattere proprio dell'Io, della libertà, della spiritualità. Il morale sta per Fichte, come già per Spinoza, nell'allontanarsi dalla semplice passività, dall'estraneo, dal materiale nella nostra natura, e nella trasformazione dello stesso in verace intimità mediante la coscienza pensante. La norma suprema è qui: agisci assolutamente secondo la convinzione che hai del tuo dovere. Donde una doppia esigenza: cerca di persuaderti di ciò che in ogni caso è il dovere: e allora puoi, con convinzione tenere per dovere ciò che fai e fai assolutamente per questo, che ti sei persuaso essere un dovere. Più brevemente: adempi la tua destinazione in quanto ragionevole e naturale essere. Non importa se in avvenire sarà diversamente il dovere espresso e rappresentato. Ora, nello svolgimento che dà Fichte alla dottrina del dovere, apparisce come l'Io, il quale si può porre soltanto come individuo, si trova necessariamente in reciprocanza di azione con le altre individuali *ità*. La condizione dell'autocoscienza dell'Io è di ammettere reali, ragionevoli esseri fuori di sè, perchè un essere spirituale non può in uno stato di isolamento svilupparsi in quanto ragione. Da ciò una larga modificazione dell'impulso primitivo verso l'assoluta indipendenza; e nel considerare gli altri anche come indipendenti e non usarne come semplici mezzi per il mio scopo, posta la nozione del dovere in quanto questo non si riferisce soltanto a noi stessi.

L'essere ragionevole, dice ora Fichte nella sua deduzione dell'idea del dritto, non può dagli altri

pretendere, che sia come essere ragionevole riconosciuto, se come tali non li tratta egualmente; ma esso deve pretendere ciò, perchè solo in rapporto agli altri esseri ragionevoli si può porre come individuo; esso è quindi obbligato a riconoscere e trattare come tali in tutti i casi gli altri liberi esseri fuori di sè, vale a dire la sua libertà mediante la nozione della possibilità della loro limitare. In questo rapporto consiste il rapporto giuridico, in questa formola del principio del Dritto, l'universale legge del Dritto. Questa legge vale perciò solo per rispetto agli esseri ragionevoli, e veramente solo a quelli, con cui stiamo noi in reale rapporto: nè con le cose, nè con persone, la cui sfera di attività è al tutto dalla nostra diversa (come i defunti) è possibile un rapporto giuridico. Essa vale inoltre solo per le azioni degli esseri ragionevoli, per le manifestazioni della loro libertà nel mondo sensibile, poichè solo mediante queste essi entrano in reciprocanza di azione: la legge giuridica non ha niente che fare con la legge dei costumi, e non si lascia da essa derivare. Infine, ha valore soltanto sotto la condizione della reciprocità, e perciò di fronte a colui, che non la osserva, si dà il dritto di costringerlo all'osservanza. Ciò è il principio e nel tempo stesso l'assoluto limite della legge giuridica. Nella Morale la libertà è incondizionatamente legata; nel Dritto solo in una condizionata maniera; io debbo la mia libertà mediante la nozione della libertà di un altro uomo limitare, ma a condizione che questi faccia lo stesso. Una tale scambievole condizionalità del Dritto, è ciò che la legge giuridica di Fichte distingue essenzialmente da quella di Kant.

Vi sono, intanto, dritti originari? Di dritti non può essere parola che sotto la condizione, che una

persona, in quanto persona, cioè individuo sia pensata, perciò ad altri individui riferita; che tra essa e quelli se anche non esiste una reale società, tuttavia una possibile ne venga imaginata. Un dritto originario è, quindi, una semplice finzione; ma questa deve per aiuto della scienza essere concepita come necessaria.

Il dritto originario è il dritto assoluto della persona di essere causa prima nel mondo sensibile. Esso è, dopo ciò, un tutto assoluto e connesso nelle sue parti: ogni lesione di questa o quella parte colpisce il tutto.

I dritti originarii si riconducono a due: l'inviolabilità e libertà del nostro corpo e l'intangibilità della nostra proprietà.

Se non che, il dritto originario come tale non è sufficiente. Perchè esso stabilisce veramente, che il dritto di proprietà dev'essere rispettato; ma fin dove si estenda questo dritto, ciò che come proprietà a ciascuno debba essere rispettato, lascia il dritto originario come tale indeciso: ciò si può solo mediante il contratto stabilire. Io sono solo obbligato di rispettare gli obietti, che altri a' suoi scopi ha sottoposto, in quanto esso rispetti quelli sottoposti a' miei scopi. Ora esso non può mostrare, se li rispetti o no, innanzi che li conosca; e così io, se gli obietti sottoposti ai suoi scopi rispetti, prima di conoscerli. Ogni persona deve perciò, tosto che l'esistenza di un'altra persona le sia nota, limitare il suo possesso ad un finito quantum del mondo sensibile, e risolversi a ciò, e dichiararlo; l'altro ha dritto di costringerla alla dichiarazione di questo possesso. Noi, dice Fichte, abbiamo così risposto al quesito: come una semplice formale legge si lascia a determinati oggetti applicare. Ma neanche una tale dichiarazione basta qui allo scopo.

La possibilità del rapporto giuridico tra le per-

sone, nel dominio del Dritto di natura, è condizionata dalla scambievole lealtà e fede. Ma dal momento che queste virtù, tra le persone che vivono insieme, vanno perdute, la scambievole sicurezza ed ogni rapporto giuridico diventa impossibile. Bisogna per ciò trovare un'organizzazione con meccanica necessità operante, mediante la quale da ogni azione contraria al Dritto segua il contrario di ciò che ne forma lo scopo; con questa organizzazione sarebbe, dopo perduta la lealtà e la fede, ristabilita la sicurezza, e fatta immancabile la buona volontà per l'esterna realizzazione del Dritto.

Tale è la legge di coazione. Questa legge deve far sì che da ogni lesione del Dritto segua pel violatore immancabilmente l'eguale lesione del suo dritto. Come un cosiffatto ordinamento di cose può essere stabilito?

Il contenuto del contratto, che due persone allo stabilimento di un dritto di coazione, tra loro avessero conchiuso, sarebbe questo: che entrambe, con riunita potenza, vogliano trattato a tenore della legge di coazione chi di loro due si rendesse colpevole di lesione verso l'altro. Ora, che l'usurpatore mediante la sua propria forza la sua usurpazione respinga, è contraddittorio: esso conserverebbe, invece, l'usurpato. Un tale contratto non può dunque essere recato ad attuazione; o nel caso soltanto, che l'offeso fosse sempre il più forte. È così nessuna applicazione possibile del dritto di coazione fuori dello Stato; le cui leggi saranno non altro che il Dritto stesso di natura realizzato.

Tutti convengono nel volere la sicurezza del Dritto; mentre, nel rimanente, la loro volontà è tutta dietro a scopi individuali. Bisogna dunque, trovare una volontà, nella quale private e comune volontà sieno sinteticamente riunite.

Come è certo che ogni volontà ha se stessa (nell'avvenire) a obietto, che l'ultimo scopo di ogni essere volitivo è il mantenimento di se stesso; è certo altresì che tutti convengono nel volere la generale sicurezza. Ma questo accordo è una semplice nozione; ed esso non deve rimaner tale, ma realizzarsi nel mondo sensibile, vale a dire in determinate manifestazioni esser posto e operare come forza fisica.

È necessario che un determinato numero di uomini, in qualche punto del tempo, realmente concorde sia e come tale si manifesti: il contratto sociale propriamente detto. La comune volontà dev'esser posta come invariabile e permanente volontà; e ciò avviene con la legge.

Questa comune volontà dev' essere non solo munita di potenza, ma infinitamente superiore a quella di ogni singolo: donde la potestà esecutiva.

Lo Stato vien fondato mediante il contratto, e la legge è anch'essa solo volontà del contratto. Ma con ciò non pare risoluto il problema postosi da Fichte, poichè questa volontà comune manca di unità, e questo comune essere così formato è tutt' altro che una persona.

A ogni modo l'esistenza dello Stato presuppone l'accordo di tutti gl' interessati; e chi a questo contratto non si sottomette, rimane escluso dallo Stato.

La sorgente di ogni pubblica autorità è nella totalità de' cittadini, nel popolo: il principio della sovranità del popolo viene da Fichte mantenuto.

Ma appunto per ciò, com'egli crede, quest'autorità non dev'essere esercitata immediatamente dal popolo; la diretta democrazia è piuttosto non soltanto la meno conforme allo scopo, ma una costituzione assolutamente contraria al Dritto. Poichè ogni tribunale incaricato dell'esecuzione della legge, anche l'intera comunità,

può la legge violare o la sua applicazione tralasciare; esso può all'originaria volontà del popolo, quale è espressa nella legge fondamentale dello Stato, agire in contraddizione. Contro questo pericolo può l'essere comune solo mediante la responsabilità dell'autorità dello Stato mettersi al sicuro; le persone, a cui essa è affidata, debbono sopra di sè avere un giudice.

Solo a questa condizione è possibile uno Stato di dritto: una costituzione, dove i possessori del pubblico potere non hanno alcuna responsabilità, è dispotismo. Ma la civile comunanza non ha alcun giudice sopra di sè: essa sarebbe, se l'autorità dello Stato anche esercitasse, egualmente giudice e parte. Essa deve, dopo ciò, non avere nelle sue mani l'autorità, ma lasciare che sia esercitata per mezzo di rappresentanti. Questi rappresentanti tuttavia mediante la divisione nei tre poteri, o anche solo mediante la separazione dell'autorità legislativa dall'esecutiva, limitare, tiene Fichte (in ciò d'accordo anche col Rousseau) per inefficace. L'unico vero antidoto contro il dispotismo deve piuttosto trovarsi nell'istituzione di un Eforato, un tribunale, che senza propria potestà legislativa ed esecutiva, i suoi gerenti debba sopravvegliare e, nel caso che questi si permettano alcuna cosa contraria alla legge, insieme con la sospensione immediata di ogni autorità del loro ufficio tradurli davanti al tribunale della comunità: una proposta così poco pratica, che Fichte stesso più tardi vi rinunziò. Ma poichè della divisione dei poteri non volle sentir mai nulla, si rifugiò nella speranza, che venga un tempo, in cui il governo di nessun controllo abbia bisogno, perchè posto nelle mani dei migliori.

L'ufficio dello Stato pone Fichte in generale nella sicurezza del Dritto; solo su ciò deve riposare la sua necessità. A questo scopo serve parte l'Amministra-

zione del Dritto di punire, parte la Polizia; e l'una e l'altra sono sottoposte a minuto esame.

Il dritto di punire dello Stato fonda egli sopra un contratto di espiazione, mediante il quale il cittadino dello Stato conserva il dritto, in luogo dell'esclusione dello Stato, che altrimenti per ogni violazione del Dritto dovrebbe colpirlo, di sottomettersi a un male minore: l'interesse dello Stato in questo contratto sta nell'assicurarsi contro le viòlazioni del Dritto, e per questo scopo debbono le pene parte al miglioramento del colpevole, parte all'intimidazione essere dirette: solo nell'omicidio premeditato deve il colpevole assolutamente essere escluso dallo Stato, esser tolto di vita, trattandosi qui di dover rimuovere un pubblico pericolo.

Ma accanto alla difesa del dritto assegna Fichte allo Stato, già nel Dritto naturale del 1796, un secondo compito, che oltrepassa la nozione di un semplice istituto di dritto. Il contratto sociale deve insieme al contratto di difesa anche un contratto di proprietà (e come terzo elemento principale, a sicurezza di quei due, un contratto di unione) contenere; e il contratto di proprietà deve non soltanto proibire la violazione dell'altrui dritto di proprietà, ma deve anche a ciascuno garantire il dritto di conseguire lo scopo di ogni proprietà, che è di poter vivere del proprio lavoro; esso deve quindi obbligare lo Stato a provvedere perchè ciò ad ogni suo cittadino senza eccezione sia possibile.

Per questo scopo dimanda ora Fichte già un'organizzazione del lavoro mediante lo Stato, che fa pensare in parte alle antiche corporazioni, in parte a' nuovi sistemi di socialismo.

Ma egli va molto più oltre nella teoria dello *Stato mercantile* del 1800. Qui egli esige che lo Stato

garantisca a tutti egualmente i mezzi necessari all'acquisto della proprietà, un'eguale possibilità di procacciarsi i beni della vita mediante il lavoro; e per conseguire ciò, deve, fra l'altro, non solo i prezzi di tutti i prodotti esso stesso determinare, ma anche il numero di coloro che debbono dedicarsi a ciascun ramo d'industria. Fichte ha professato queste teorie socialistiche anche ne' suoi ultimi anni.

VIII.

Krause.

Il punto di partenza in Metafisica è per Krause quello del sistema dell'identità. Ma polemizzando egli contro il puro panteismo, accanto alla sostanziale unità di tutto l'essere nell'Assoluto, lascia che fuori e sopra il mondo la Divinità esista.

Tutto ciò che è, solo in Dio e mediante Dio è: la conoscenza di Dio forma perciò l'unico oggetto come l'unico principio del vero sapere filosofico. L'idea di Dio è, poi, colta in immediata intellettuale intuizione. La filosofia non differisce essenzialmente dalla teologia. L'idea di Dio è familiare all'una come all'altra: soltanto, presso il credente essa ha radice nella fantasia e nel cuore, mentre presso il filosofo essa riempie di sè l'intelligenza e la ragione.

L'unica religione la prima volta e per tutti i tempi è stata rivelata mediante G. Cristo; e la vera filosofia, in quanto anticipa la rappresentazione dell'Assoluto e del sommo Bene, cominciò prima col religioso e poetico spirito di Platone.

Ma non s'aspetti di trovare qui una ricostruzione delle dottrine della Chiesa. La religione di Krause non conosce dommi; la sua chiesa è una semplice comunione religiosa; e la nozione del culto al tutto ignota.

Egli pensa ad una continua compenetrazione dell'elemento religioso mediante il filosofico; nel che il contenuto della religione si limiti al riconoscimento di un pensiero solo: — elevazione dell'essere ragionevole al divino; auto-rappresentazione dell'Assoluto nell'individuo.

Ma più di tutto è l'incondizionato, lo sconfinato ottimismo di Krause, che dalla religione dommatica l'allontana. Questa riposa in tutte le sue formazioni sul sentimento di una miseria, per quanto rimediabile con straordinari provvedimenti, tuttavia profonda, illimitata del mondo e dell'uomo. Krause, invece, vede da per tutto ad assoluta bellezza, armonia e organizzazione metter capo la necessità degli avvenimenti umani, così che in essi l'essenza perfettissima di Dio si rispecchia.

Il deforme, il contraddittorio che la natura e la ragione portano alla luce nel tempo, non è, nella ragione, malvagità, non è, nella natura, impotenza; ma ciò obbedisce alla loro destinazione nel mondo, alla loro bellezza nel Tutto. Da queste vedute fondamentali viene informata tutta l'Etica di Krause, come in ispecie la Filosofia del dritto.

La conoscenza dell'essere personale nella produzione del bene, e che è la dottrina de' costumi, riesce impossibile senza la conoscenza dell'Essere divino, nel quale tutti i finiti esseri sono contenuti. L'Etica perciò è un' intima subordinata parte della scienza di Dio.

E così il bene è un effetto degli sforzi dell'uomo, ma in quanto alla prima spinta, alla determinazione immediata ad esso, bisogna rimettersene a Dio.

Kant ed Hegel, mentre dalla nozione dell'essere ragionevole finito traggon fuori i criteri del dominio etico, assegnano altresì, nella fondazione di esso, il suo posto all'Assoluto; ma senza farne il principio unico, dal quale nel contenuto e nella forma dovessero quei criteri essere derivati. Krause tiene l'opposta via: dall'entusiastica contemplazione dell'Assoluto come infinita armonia, bene, bellezza vuole acquistare la nozione per la moralità umana. Ma egli

non fa che dimostrare, col suo tentativo, una volta di più come l'Assoluto non può essere alcun criterio per la soluzione de' problemi etici.

La virtù, secondo Krause, si può definire come l'armonia della moralità dello spirito col perfezionamento del corpo, come l'auto-potenza di tutto l'uomo su l'uomo parziale. A questa definizione si collega un'altra importante del nostro filosofo. E il riconoscimento della natura come di una sfera dell'essere non subordinata alla ragione, ma coordinata con essa alla Divinità. Krause si separa così risolutamente da quell' idealismo in Etica ostile alla natura, prevalente già presso Kant e Fichte. Da ciò l'esigenza di onorare ed amare l'umano corpo, come il più bello, il più ricco e santo lavoro della Natura stessa. Un essere organico è veracemente tale, se esso in tutte le singole parti è perfetto e sano; perciò debbono corpo e spirito in eguale misura essere sviluppati e condotti ad armonica reciprocanza di azione. Ciò si può anche esprimere nell'esigenza, che ogni essere ragionevole deve sè stesso educare e formare come una bella opera d'arte, e cooperare a che gli altri esseri ragionevoli sieno alla bellezza formati e tutta l' intera vita alla bellezza. Una specie d' idealismo estetico questo, che fa pensare a Schiller.

Ma lo spirito e il corpo possono a vicenda offuscarsi, innanzi che l'umanità come tutto organico sia anch'essa concepita. L'unità dell'umanità e dei suoi scopi, l'incondizionata obbligazione di ogni singolo verso di essa in tutto ciò, che il promovimento delle sue opere in comune dimanda, è un altro punto sul quale Krause si ferma con entusiasmo.

E da questa intuizione, fondamentale nel suo sistema, dell'organica unità del genere umano e della sua vita di scambio con la Divinità, come l'essere

che tutto abbraccia, deriva per l'individuo non meno che per la specie la dottrina del dovere come del dritto.

Come ultima e necessaria conseguenza dell'estetico e teologico ottimismo della sua intuizione del mondo, proclama Krause la cosmica significazione dell'umana coltura, la legge dello spiegamento di tutta la potenza spirituale nell'universo.

Or, poichè il tutto rappresenta un etico organismo, il dritto stesso si fonda su la moralità. Ciascuno ha dritto a tutto ciò, che è la condizione per il conseguimento della sua destinazione.

Il che si riferisce così bene all'uomo in quanto individuo, come all'umanità, in quanto organismo de' terreni esseri ragionevoli; e si dà quindi un dritto dell'uomo, come un dritto dell'umanità.

La nozione prima del dritto contiene la doppia determinazione di un'interna ed un'esterna relazione dell'essere nella vita, di una giusta condotta verso se stesso e verso gli altri esseri; e quest'ultima deve essere reciproca. L'esterno, reciproco dritto contiene tutto ciò, che ogni essere ha da fare per ogni altro essere e che da questo dev'esser fatto per lui, affinchè la destinazione di tutti gli esseri nella vita sociale sia raggiunta.

Ma anche il singolo essere è in sè un organismo, i cui membri debbono tenersi distinti tra loro e stare in armonia, per poter effettuare l'essenziale della vita stessa, il Bene. L'insieme delle sue interne, dalla sua libertà dipendenti condizioni per il conseguimento della sua destinazione razionale, è il dritto interno di quest'essere. Esso vale di ogni singolo uomo, come di ogni società, come, nel più alto grado, dell'intera umanità.

Per attingere alla suprema sorgente della nozione

del Dritto, bisogna di nuovo elevarsi alla suprema idea dell'Essere. Se Dio non è soltanto l'Essere primo, ma l'organismo essenziale di ogni finito essere; è necessario, che esso stesso le perfette condizioni, l'eterno ordine ponga, in cui ogni singolo essere possa secondo la sua propria individualità realizzare la sua essenza.

E così è il Dritto un'interna organica sostanza divina; e un esterno dritto ricevono i singoli esseri solo mediante ciò, che essi una particolare, limitata, una nell'interno Dritto di Dio compresa sfera giuridica formano.

L'espressione di tutta intera l'idea del dritto è perciò la seguente: il Dritto è l'organismo di tutte le condizioni libere nel tempo dell'interna vita di sè di Dio, e in essa e mediante essa anche della vita propria e della vita comune di tutti gli esseri in Dio.

Son queste le più generali determinazioni, da cui l'autore ha tratto il suo sistema del Dritto e dello Stato. Egli vuole dalle formali nozioni del Dritto, che dominano presso Kant e Fichte, passare ad una concezione più positiva; che cioè l'idea del Dritto sia indicata come l'organico insieme di tutte le condizioni della vita conforme a ragione; e crede che con ciò anche la sua sfera di azione, come dello Stato, sia meglio determinata e insieme più estesa. È nella nozione dell'eterna e nel tempo stesso assolutamente propria individualità di ciascun essere umano in Dio, che Krause vede la sorgente dei dritti connaturali all'individuo.

L'Io, dice il Lindemann, nella sua origine, è la più alta e insieme comprensiva unità del naturale e dello spirituale nell'uomo, che in tutto il tempo della sua vita come uno ed identico si presenta. È ciò la nozione, che la nostra filosofia indica come la

spirituale monade o genio, che sta a fondamento d'ogni individuale vita umana, ed è precisamente la potenza, mediante la quale esso, spiritualmente come organicamente, in quanto una formazione di vita assolutamente distinta dalle altre emerge nella sua apparizione nel tempo. L'Io è in sè eterno, e con ciò una preesistente alla sua apparizione temporale (nascita) essenza deve essere.

Soltanto, la filosofia di Krause questo pensiero di monadica sostanzialità non ha ben fondato. Per lo stesso motivo è anche il principio della spirituale individualità di ogni essere umano più a un postulato, che ad una perfetta dimostrazione riuscito.

Ad ogni modo, il dritto del singolo uomo è, per Krause, l'insieme delle libere, interne ed esterne, da lui stesso e dall'umana società, ma in sommo grado da Dio come Essere primo, stabilite condizioni della sua indipendente e della sua sociale vita, in conformità della sua generale natura di uomo e della sua particolare individualità, in conformità non meno delle opposizioni di sesso, età e di tutte le parti della sua essenziale individualità.

In ciò sono contenute le principali esigenze del Dritto. Ogni uomo è anche sul dominio del dritto come un eterno, immortale, ragionevole essere in Dio da riguardare. Ne risultano i dritti originari di ogni uomo: il dritto all'intera e indivisa libera personalità; il dritto di vivere sulla terra e non essere della vita privato, in quanto anche il corpo alla dignità dell'uomo prende parte (donde fra gli altri il dritto di degna sepoltura del corpo vien derivato). Appunto così fra i dritti originari dell'uomo annovera Krause il dritto di testare; all'estrema volontà, in quanto con l'intero organismo del Dritto si accorda, vuole si

assicuri assoluto riconoscimento. Questa dottrina dei dritti naturali è stata meglio sviluppata dal Röder.

Fra i dritti delle società principali nell'umanità, si presenta primo il dritto di famiglia. La quale è il più piccolo, ma più intimo stato giuridico di singoli esseri riuniti. E quanto all' educazione dei figli, poichè questi appartengono egualmente a Dio e all' umanità, hanno anche le società più alte la legittima pretesa in tutte le famiglie, che a' figli sia pienamente riconosciuto il loro dritto, e questi hanno altresì il dritto di esser preparati alla vita generale mediante istituzioni delle società più alte. Su' comuni beni della famiglia decide la famiglia stessa, e distribuisce a ciascuno de' suoi membri ciò che gli spetta; tuttavia sotto la tutela dello Stato.

In quanto al dritto di punire, Krause, rigettando assolutamente ogni altra veduta, concepisce la pena come semplice mezzo di miglioramento del colpevole, e perciò vuole abolita la pena di morte come al tutto contraria al Dritto.

In conformità della sua nozione del Dritto, Krause mentre definisce lo Stato per un ordinamento del Dritto stesso, intende che debba anche promuovere tutte le condizioni del progresso umano. E però Arhens distingue l' immediato o interno scopo dello Stato, per il quale esso ha la potestà di costringere, dallo scopo mediato o esterno, che esso adempie creando le condizioni necessarie allo sviluppo della civiltà.

Lo Stato riposa sopra un contratto, ma questo deve esprimere la comune forma razionale della volontà del Dritto. È un contratto di unione, di costituzione e di proprietà.

La filosofia del dritto di Krause, come la filosofia del dovere, sta e cade con la nozione dell' Essere;

una volta che la dottrina dell' Essere è, presso lui, il fondamento di ogni scienza del singolo.

La destinazione umana, alla quale il dritto è qui in tutto e per tutto riferito, rimane, nella sua filosofia, una vuota nozione.

L'universale, l'individuale vita sono semplici frasi.

La nozione del dritto e del dovere si dilegua in ultimo nella nebbia di mistico entusiasmo del sentimento.

IX.

Hegel.

La Filosofia del dritto di Hegel comincia con la nozione della volontà.

La sostanza della volontà è, come già per Kant e Fichte, il pensiero. La volontà non è altro che un modo del pensiero: il pensiero stesso, che tende a darsi l'esistenza. Questa unità di volontà e pensiero costituisce la libertà. La quale non è niente di originario, ma viene acquistata per un' infinita mediazione, per l'educazione del pensiero e della volontà. La libertà in quanto moralità consiste in ciò, che lo spirito non pone come suo scopo alcuno degl' interessi subiettivi, vale a dire egoistici, ma un generale contenuto.

In nessun modo è, poi, da riguardare l'arbitrio come la libertà del volere. L'arbitrio in luogo di essere la volontà nella sua libertà, è piuttosto la volontà nella sua contraddizione. Poichè quel potere di scelta in cui l'arbitrio stesso consiste, riposa sul disaccordo dell'Io e su la determinazione di un contenuto, che, come già esistente, viene dal di fuori. L'uomo è perciò dipendente da questo contenuto, e in quanto a siffatta dipendenza va unito il formale elemento dell'auto-determinazione, della decisione, si porge come evidente la contraddizione propria dell'arbitrio. La volontà veramente libera è la volontà, che, mediante il pensiero, dà a se stessa indirizzo e scopo, il cui oggetto è essa stessa, e nella quale, perciò, sparisce ogni rapporto di dipendenza dal di fuori. È anche un errore il credere, che, nel dominio etico, insieme con gli egoistici stimoli per la felicità del-

l' individuo, sia da eliminare la stessa nozione della felicità. Nè l' interesse, nè la passione dobbiamo confondere con l'egoismo, perchè l'essenza propria di questo va ravvisata nel preferire il particolare al generale contenuto.

Non è, infine, lecito affermare, che sia il semplice formale appagamento di sè dello spirito pratico, in quanto autonomia, qualche cosa di più puro che il consciente abbandono della volontà agli scopi obiettivi, il riempimento dell' Io individuale di compiti, che servono al bene della totalità.

L' esistenza obiettiva della libera volontà è il Dritto; in quanto cioè la volontà, che ha sè stessa per contenuto, oggetto e scopo, non solo è presente nell'uomo, ma si manifesta fuori di lui nel mondo morale. E però, anche, il Dritto, secondo Hegel, comprende, in un significato esteso, l' intero dominio della vita morale. È il passo decisivo questo per connettere il Dritto alla sfera dell' etico, dalla quale Kant lo aveva bandito, fondandolo su le necessarie scambievoli limitazioni dell' arbitrio. È in ciò anche la ragione, per cui l' Etica di Hegel s' ha a cercare nella Filosofia del Dritto.

La Fenomenologia, descrivendo lo svolgimento della coscienza comune a filosofica, indica come primo grado della rappresentazione del libero spirito nell' obiettività, con manifesto riferimento al mondo antico, la vita di un popolo guidata da' costumi, in cui si ha l' unificarsi dell' individuo con lo spirito generale, e quest' ultimo, alla sua volta, producentesi per l' eguale azione di tutti.

La Filosofia del Dritto al posto che nella Fenomenologia aveva posseduto il costume del popolo, colloca come primo grado dello spirito obiettivo il Dritto astratto o formale. Il Dritto è qui la volontà,

in quanto essa come astratto e libero Io ha se stessa a oggetto e scopo, vale a dire, è persona, e come tale obiettivamente anche per gli altri ha esistenza. « La semplice consciente relazione della volontà con sè stessa nella sua singolarità e senza alcun contenuto, fa che il subietto sia una persona. »

Singolarità, esteriorità, obiettività, sono perciò le categorie, sotto le quali Hegel pone il dritto astratto. « Sii una persona, e rispetta gli altri come persone; » è il suo principio più generale. Ed ecco perchè nel Dritto non si ha, all'origine, che solo divieti, e ad ogni precetto sta un divieto a base. Il Dritto, dice ora Hegel, è prima l'immediata esistenza, che la libertà dà a sè stessa nella proprietà; esso diventa poi relazione di una persona a un'altra nel contratto; in fine, si muta, in quanto la volontà come particolare sè da sè come generale separa, nel torto (civile) e nel delitto. Una classificazione questa, in cui i più originari dritti della persona, il dritto dell'inviolabilità del corpo, della libertà e dell'onore non trovano posto, e perciò debbono essere trasportati da Hegel nel dritto di proprietà.

La proprietà vien fondata sul principio: la persona deve darsi una sfera esteriore alla sua libertà. Similmente, il contratto diventa qualche cosa che dalla nozione della volontà si deduce, poichè la libertà ha la prima volta in questo riferirsi di volontà a volontà la sua verace esistenza. Ma da ciò, che anche nel contratto la particolarità della volontà come tale si chiarisce, l'opposizione della particolare volontà verso il Dritto, o l'ingiusto deriva, e che, dal suo canto, procede sino a diventare frode, e, più oltre ancora, violenza e delitto. Il ristabilimento del dritto contro la violazione del delitto, è la pena. La quale non è semplicemente un dritto contro il delinquente,

ma anche il proprio dritto del delinquente, che, mediante la sua punizione, come essere ragionevole viene onorato. Intanto, l'affermazione della negazione di una volontà contraria al Dritto è l'esigenza di una volontà, che vuole il generale, vale a dire l'esigenza della moralità. La nozione della imputazione della colpa, che dal foro esterno si rivolge al foro interno, forma, dunque, il passaggio dal Dritto astratto alla moralità.

La moralità, per la Filosofia del Dritto, consiste nella disamina di quei momenti, che un atto della volontà (astrazion fatta da ogni obiettiva determinazione, come norme di dritto, opinione pubblica, costume) rendono precisamente nostro e mediante ciò lo fanno apparire come morale; o con altre parole: le interne e formali condizioni dell'etico. Intorno a ciò son posti i tre paragrafi di questa parte: il proponimento (in quanto ogni azione, per essere morale, deve armonizzare col proponimento); l'intenzione (vale a dire il quesito intorno al relativo valore dell'azione nel riferirsi a me); e in fine, il Bene (il mio particolare scopo elevato alla generalità).

Ma, se ciò, che una determinata coscienza tiene per Bene è realmente tale, si conosce unicamente dal contenuto di questo dover essere, il quale solo dal punto di vista del costume può esser dato, e a questo perciò mette capo nella filosofia del dritto la trattazione della coscienza morale. Solo nel costume, i cui momenti sono la famiglia, la società civile e lo Stato, l'idea della libertà diventa mondo reale e natura della coscienza. Solo nell'appartenenza dell'uomo a un morale essere comune ricevono le nozioni di dritto e di virtù un determinato contenuto mediante le leggi e le istituzioni, in cui il buon costume ha appunto la sua concreta manifestazione. Le nozioni di

dritto e di virtù diventano, così, la rappresentazione di uno spirito generale nella subiettività, che il generale sa come suo scopo e movente. Nelle leggi e nelle istituzioni la volontà è liberata dall'impurità e dall'accidentalità che ha sul terreno degli stimoli e delle passioni, e diventa l'abitudine, la maniera di sentire, il carattere della volontà subiettiva.

Che il sostanziale nelle azioni e intenzioni degli uomini valga, e sia sempre, è l'ufficio dello Stato. Ma ciò non è niente d'inerte e di dato sin dal principio. Lo Stato, come tutto etico, è lo spirito del popolo di un determinato territorio, a un determinato grado di sviluppo.

Nella perfetta obiettiva rappresentazione della idea della libertà, che dev'essere indicata come il generale contrassegno della storia umana, ha ciascuno Stato una parte limitata, relativa. Come gli scopi degl'individui a scopi obiettivi si elevano, così i singoli Stati sono semplici momenti del realizzamento dello spirito universale, il cui contenuto è la libertà che si sa come razionale, la ragione che si vuole come necessaria.

Dalla distinzione, poi, della moralità subiettiva dal buon costume risulta un'importante risposta di Hegel al quesito, se gli uomini nel progresso della storia e della coltura di ogni specie sieno diventati migliori, se la loro moralità sia aumentata. Subiettivamente considerata la cosa, il male e il bene sono stati sempre l'uno accanto all'altro, come la buona volontà in ogni periodo è stata egualmente buona. Questo interno punto centrale del subietto, nel quale colpa e merito dell'individuo sono rinchiusi, sfugge al sonoro strepito del mondo storico e ai suoi mutamenti nel tempo e nello spazio.

La moralità di una vita limitata di un pastore,

un contadino, nella sua concentrata intimità, ha un valore determinato; lo stesso valore che la moralità di un'intelligenza colta e di una ricca, nell'ambito de' rapporti e delle azioni, esistenza. Ma il mondo storico si muove in un terreno più alto che quello della moralità, la quale è contenuta nella privata intenzione e coscienza dell'individuo, avendo esso per oggetto le azioni spirituali del popolo; e mentre qui ogni grado ha da una parte il suo dritto assoluto come momento del tutto, il processo dello svolgimento conduce, a un tempo, sopra esso a più alte formazioni.

Mentre la natura non è che il materiale, di cui l'Idea (detta anche Spirito in quanto *causa sui*) ha bisogno per esistere come coscienza e svolgersi in tutta la sua interezza; nell'ordine morale, dunque, la Idea (e quì è propriamente l'idea di libertà) fatta consapevole di sè, è essa stessa che si svolge; è soggetto e oggetto compenetrati l'uno nell'altro; e come soggetto apparisce nella coscienza degli uomini, come oggetto si estrinseca nelle leggi e nelle istituzioni. Lo Stato, così, che tutte le leggi e le istituzioni comprende, è l'idea della libertà fattasi mondo reale e concreto. E però, solo avendo presente allo spirito la libertà astratta (l'arbitrio di volgersi da qualsivoglia parte) non la libertà concreta, si può affermare che lo Stato sia una restrizione della libertà. I doveri che lo Stato impone all'individuo, non che restringere le libertà, l'attuano. La volontà che obbedisce alla legge, obbedisce a se stessa. Chi mette ostacolo ai miei arbitrii irrazionali non solo non impedisce la mia libertà, ma anzi mi porge efficace aiuto perchè io possa conseguirla. Quindi il dovere supremo dell'uomo è d'esser membro dello Stato. Nella vita morale, cioè nella vita che si svolge al di là dell'immediata naturalezza e in cui si trova

la vita sociale, i doveri sono esigenze derivate dalla essenza stessa dell'uomo. Sono necessità alle quali dobbiamo sottometterci, sotto pena di estinguimento del nostro essere morale, o del suo deperimento. È la natura stessa che c'impone la reciprocanza nella attuazione del nostro bene. È questa, secondo Hegel, la nozione del dovere. « Il dovere è propriamente il rapporto verso qualche cosa, che è per me sostanziale ». « Nel dovere l'individuo sino alla sostanziale libertà si affranca. » « Una dottrina de' doveri, dunque, immanente e conseguente non può essere altro che lo svolgimento delle relazioni, le quali per forza dell'idea di libertà, esistono necessariamente, e però si verificano in tutta la loro estensione nello Stato ».

Dal detto sin qui deriva che lo Stato è fine a sè stesso. L'Idea, lo Spirito, che è il generale, non potrà esser mezzo all'individuo, che è il particolare; la volontà obiettiva, che per svolgersi fa identica a sè la subiettiva, non potrà aver ragione di mezzo di fronte a questa. Lo Stato è l'attuazione della libertà, ed è scopo assoluto della Ragione che la libertà si attui. « Il fondamento dello Stato è la potenza della ragione che si attua come libertà » « Trattandosi della libertà, non si deve pigliar le mosse dalla singolarità, dal concetto della sua singola coscienza, ma dall'essenza di essa coscienza; poichè lo sappia o no l'uomo, questa essenza (cioè la volontà obiettiva) si realizza come indipendente autorità, nella quale i singoli individui sono soltanto momenti; è nel processo di Dio nel mondo, che lo Stato è ».

Se non che, l'Idea considerata nella sua concretezza, mostra che il momento della particolarità è anch'esso essenziale, e che però il suo soddisfacimento è assolutamente necessario. Il dritto degl'individui alla loro particolarità (cioè a conseguire il loro fine indi-

viduale) è pure contenuto nella sostanzialità del buon costume, perchè la particolarità è il mondo esterno appariscente in cui il buon costume esiste ». « L'essenza dello Stato moderno è, che la generalità sia connessa con la libertà delle particolarità e col benessere degl' individui. » Il generale dev'essere attuato, ma d'altra parte la subiettività deve in tutta la sua vitalità venir svolta. Solamente a questa condizione, che i due momenti esitano nella loro forza, lo Stato è da considerarsi come un vero organismo distinto dalle sue membra.

Come forme fondamentali dell'obiettiva etica potenza appariscono la famiglia, la società civile e lo Stato. Nella famiglia la volontà subiettiva comincia a identificarsi con la volontà obiettiva. Ciò che stringe le volontà di più individui in una volontà sola, è qui l'amore. Il quale fa nascere una contraddizione e la risolve; perchè, amando, io non tendo al bene mio, ma a quello dell'oggetto, io esco quindi di me stesso, affermo la mia personalità, poichè nel bene dell'oggetto amato io sento il mio stesso bene, provvedendo al bene di esso, provvedo al mio stesso bene.

Il matrimonio è considerato come il morale rapporto, mediante il quale l' unione naturale dei due sessi viene trasformata in uno spirituale, consciente amore. E dal punto di vista del carattere morale che riconosce alla famiglia, tratta Hegel gli argomenti relativi alla monogamia, al divorzio, all' impedimento della consanguineità. Egli deriva dal morale legame dei membri della famiglia la comunione dei beni in essa e il dritto d'eredità *ab intestato*. Lo scopo dell'educazione è qui di formare i figli alla morale indipendenza. Il bene adunque di un membro della famiglia è il bene di tutti: ecco l' identificamento della volontà particolare con la volontà generale. La

volontà generale pertanto che vive nella famiglia è generale soltanto riguardo ai vari membri della stessa famiglia; e però non è la vera volontà generale.

Con l'unione tra gl'individui e le famiglie di uno stesso popolo prende esistenza, per la necessità di reciproca cooperazione nel soddisfacimento dei bisogni, la società civile; i cui aspetti o momenti sono il sistema de' bisogni, l'amministrazione della giustizia, la polizia, le corporazioni. Ma nella stessa società civile il bene particolare ha ragione di fine, e il bene generale si attua per rispetto di quel fine: è solamente nello Stato che il fine diventa il bene generale, l'attuazione dell'Idea (di libertà).

Per quanto manchevole sia, intanto, la nozione della società civile, è fra i maggiori meriti riconosciuti ad Hegel quello di averla distinta dallo Stato. Gli autori di dritto naturale hanno in ciò lasciato prodursi il concetto dello Stato protettore di dritti riconducentisi a privati interessi. La civile società, nel senso di Hegel, è appunto questo sistema d'interessi privati, che se fornisce il materiale per l'attività dello Stato, non porta in sè la forma di dritto. Soltanto (fu anche osservato) egli molte cose che senza dubbio sono di natura statale, come l'amministrazione della giustizia, la Polizia e la Corporazione, le annovera tra le funzioni della società civile.

Hegel distingue il dritto interno dello Stato, il dritto esterno dello Stato e la realizzazione dello spirito generale nella storia del mondo. L'oggetto del dritto interno dello Stato è formato dall'organismo dello Stato, dalla costituzione dello Stato. La natura propria e l'importanza dello Stato è in ciò, che la ragione e la libertà si realizzino in determinate istituzioni. L'organismo dello Stato consiste nella determinazione de' diversi poteri, i quali lo Stato in con-

formità della sua nozione produce, delle loro attribuzioni e de' loro rapporti. La costituzione comprende il potere legislativo, il potere governativo e il potere del principe. Nella sua disamina, nella formazione e sui rapporti di questi tre poteri Hegel si dichiara in generale partigiano della monarchia costituzionale. Ma dice anche: una costituzione non è niente di già fatto; essa è il lavoro dei secoli, l'idea e la coscienza del razionale, fino al punto in cui essa si è sviluppata in un popolo. » Certo, egli costruisce la monarchia costituzionale meno su considerazioni propriamente politiche, che sopra generali e in questa generalità molto discutibili motivi. La monarchia ereditaria viene, per esempio, fondata su la riflessione, che la personalità dello Stato solo in quanto una persona sia reale, che vi debba essere qualcuno che metta il punto sull'i; eserciti permanenti dimostra con la necessità che la vocazione per la difesa dello Stato diventi una particolare condizione sociale. In fine, non combatte Hegel il principio della sovranità popolare, se non quando essa significa opposizione alla sovranità che deve esistere nei monarchi. Il popolo senza i suoi monarchi e senza l'organizzazione del Tutto è un'« informe moltitudine. » Il monarca è lo statale *io voglio* come persona inteso. Con ciò non si deve dire che il monarca possa agire arbitrariamente; piuttosto, esso è legato al concreto contenuto delle deliberazioni, e se la costituzione è salda, egli ha spesso non da fare altro che apporre il suo nome. Ma questo nome è importante; esso è il termine oltre il quale non si può andare.

Hegel, è vero, non fa derivare geneticamente la moralità dalla religione; piuttosto la vera religione e la religiosità dalla moralità. Egli loda Kant, perchè costui la fede in Dio considera come procedente dalla

ragion pratica. Poichè la vera nozione di Dio non offre nè un essere, nè un attività conforme allo scopo (come nelle cosmologiche e fisico-teologiche prove); ma lo Spirito, la cui assoluta condizione è l'operante Ragione, la sè stessa determinante e realizzante nozione. Il contenuto della moralità voler derivare come alcun che di concreto dalla religione, significa, dopo ciò, voler solo il bene astratto, e la determinazione di ciò che è bene abbandonare all'arbitrio. Lo spirito etico manifestantesi nello Stato con le leggi e le istituzioni sarebbe, così, dato in preda all'incertezza e al disordine.

Tuttavia, secondo Hegel, è stato un enorme errore dei nostri tempi, queste due cose inseparabili, moralità e religione, Stato e Chiesa voler riguardare come separabili l'una dall'altra, anzi persino come l'una verso l'altra indifferente. Il rapporto della religione con lo Stato, viene, d'ordinario, trattato così, come se quest'ultimo per propria forza e potenza esista, e il sentimento religioso come il lato subiettivo degli individui essere desiderabile che sopravvenga al suo consolidamento, ma che se ne possa fare a meno, perchè la moralità dello Stato, che è il dritto razionale e la costituzione, su la sua propria base sta salda. Ma, in conclusione, hanno i principii fondamentali della ragione il loro ultimo e supremo avveramento nella coscienza religiosa, nell'esser sottoposti alla coscienza dell'assoluta verità; e però sia una stoltezza, nelle leggi di uno Stato, volere, in fatto di religione, far rivoluzioni senza riforme. Il principio protestante è poi, secondo Hegel, da considerare come l'unificazione della morale e della religiosa coscienza.

X.

Schleiermacher.

Indicare la moralità dell'uomo come parte di quella vita di scambio, che il sistema dell'identità di Schelling pone tra natura e spirito, i due poli di tutto l'essere; ricondurre l'uno all'altro; tale è il concetto fondamentale dell'Etica di Schleiermacher. Schelling aveva detto, nella trattazione dell'Io come principio della fisolofia: « lo scopo finale dell'Io è di fare della legge della libertà la legge della natura e della legge della natura, la legge della libertà; nella natura l'Io, nell'Io la natura mettere in evidenza. » È in ciò il germe dell'Etica di Schleiermacher. E si trova presso lui una individualità molto più indipendente che non presso Schelling. La Morale richiede come qualche cosa di fondato immediatamente nella coscienza e perciò assolutamente giustificato, l'assoggettamento degl'impulsi e delle tendenze alla nozione del dovere. Or, come questo assoggettamento può effettuarsi? Donde l'intima necessità di questo assoggettamento? C'è inoltre con l'esigenza di tale generalità, che noi nella coscienza di ciascun altro lo stesso possiamo esigere? La semplice prova dell'apriorità dell'idea morale non basta a Schleiermacher come spiegazione del rapporto tra istinto e dovere.

Egli, allora, si pone un altro quesito: è l'istinto, la tendenza il semplicemente e puramente ingiusto? Sono essi da concepire esclusivamente in opposizione al dovere, o sono essi qualche cosa di accidentalmente subiettivo e in sè privo di significato, che col sostanziale dello spirito e i suoi fatti obiettivi in nessuno

intimo rapporto si trova? Deve la negazione degl'istinti e delle tendenze essere assoluta, così che ogni sforzo verso il proprio benessere, onore, potenza, contradica, in sè, alla nozione della moralità? O devono quegli sforzi solo al morale subordinarsi, essere soltanto in certi limiti tenuti? Non è, altrimenti, togliere ogni unità allo spirito? O, invece (ciò che può condurre alla conciliazione delle due forze eternamente combattentisi), non è la spiritualizzante potenza del morale da collocare precisamente nella stessa tendenza, mediante cui l'intero uomo con tutte le sue intatte forze viene garantito? Con ciò si apre per l'Etica, teoricamente e praticamente, un nuovo, sinora non adempito compito. Nel campo teoretico ha essa da mostrare il morale in ogni inclinazione della natura, e sinanco nelle esterne relazioni della vita, che tanto s'avvicinano a un'apparente indifferenza, il loro morale riferimento seguire: praticamente, diventa essa la morale arte della vita e pedagogia, la quale c'insegna a rintracciare con acume e coscienza le orme della Natura. Essa può, così, sperare non solo di operare nella coscienza de' privati, ma i generali rapporti trasformare, perchè essa tutte le parti e tutte le forme della vita, anche quelle stesse, che secondo le ordinarie nozioni di un'astratta moralità sono dal suo dominio escluse, da un più alto punto di vista del compito morale è potente a cogliere.

Certo, il primo impulso a tale concezione della vita ed estimazione dell'individualità propriamente contro il rigorismo di Kant, venne da Schiller. Ma tutto un sistema di Etica su tali principii fondato mancava: nè si trova esso nella sua compiutezza presso Schleiermacher, ma bene come uno de' più importanti tentativi per la scienza del Bene. Egli il primo, Schleiermacher, il morale valore della originaria

individualità in mezzo all'etica generalità pone in vista. Il subietto è non principio e fine del processo etico; ma esso è anche non un momento privo d'importanza nella storia dello Spirito del mondo; ma è formazione della Ragione, in cui questa è interamente, ma in un modo tutto speciale. I due momenti si confondono in uno: senza il carattere della generalità non si dà nulla di razionale, senza il carattere della particolarità niente di naturale. Il processo etico richiede dovunque e in ogni direzione dello spirito, in ogni inclinazione, in ogni azione, l'unificazione del razionale e del naturale; per cui (e ciò è appunto l'etico) il razionale in una assolutamente speciale maniera all'immediato presente s'ispira, e, all'incontro, il sensibile, attraversando lo spirito, diventa etico.

Il Dritto è, secondo Schleiermacher, la morale coesistenza de' singoli nel commercio; il commercio stesso essendo un processo necessariamente morale, perchè la ragione esige morale comunità de' singoli.

Tra le perfette etiche forme è lo Stato. Essenza e scopo dello Stato è il processo di naturale formazione, che muove dall'unità di una moltitudine d'individui legati dal vincolo di nazionalità. Questo processo porta in sè l'impronta della ragione, se la nazionalità si presenta realmente in esso. Ufficio della dottrina dello Stato è perciò non di esporre l'ideale di uno Stato, ma provare come Stato diventa dal non essere affatto tale: la fisiologia dello Stato.

Nell'orda domina l'omogeneità: lo Stato nasce dalla opposizione mostrantesi in qualche luogo tra sovranità e sudditi. Esso sta all'orda, come il consciente all'incosciente. Lo Stato non può avere origine dal contratto, poichè il contratto presuppone lo Stato. Appunto così lo Stato non riposa su la persuasione, non su l'usurpazione, ma sopra un naturale processo.

Nella trattazione delle diverse forme di governo, la monarchia assoluta diventa, secondo SCHLEIERMACHER, necessaria per i grandi Stati, i quali avendo origine dalla conquista, presuppongono masse eterogenee. Il re dev'essere assoluto perchè possa dare al popolo la libertà. Ma qui, intanto, fu gran merito dell'autore di aver messo in evidenza la sostanziale coscienza dello Stato in opposizione a' privati interessi.

XI.

Herbart. Geyer.

Etica e Filosofia del Diritto.

Ad ogni derivazione del morale dalla conoscenza del mondo, dalla natura dell'universo, muove Herbart implacabile guerra.

Ogni tentativo di questa specie conduce inevitabilmente alla metafisica, e questa non è in grado di fondare la filosofia pratica: essa è da secoli il teatro di opposte opinioni, mentre la notizia del dovere, della virtù, deve essere a ognuno chiara, per lo meno accessibile.

Oltre di che, Herbart vuole il morale giudizio e l'eudemonico nettamente separati fra loro.

« Il compito dell'Etica non è altro, che di svegliare il giudizio sul volere, al tutto astraendo da ogni realtà, vale a dire, il giudizio sul *come*, su la forma del volere stesso. »

Su questo punto Herbart si dice egli stesso kantiano.

Se non che, la forma, indicata da Kant così espressamente come l'essenza del morale, era rimasta il nudo logico dell'universalità: un procedere questo che Herbart chiama insufficiente.

Come, per lui, si scioglie, pur conservando alla Etica il suo formalistico carattere, l'enigma dell'efficacia pratica della norma morale? Herbart ricorda le parole di Kant: Per volere ciò, che la ragione prescrive all'agente morale come dovere, appartiene certamente alla ragione una facoltà d'ispirare un sentimento di piacere o di beneplacito nell'adempimento del dovere, e con ciò una causalità di deter-

minazione ad esso. È al tutto impossibile, secondo Herbart, intendere come un semplice concetto, che niente ha di morale in sè, produca un sentimento di piacere o di dispiacere.

I principii della Ragion pratica non possono perciò essere riguardati come generali massime legislative. Invece, il morale è, secondo la sua essenza, una valutazione de' rapporti del volere sulla base della perfetta rappresentazione de' rapporti stessi.

Il giudizio è, per usare l'espressione di Kant, puro, cioè da ogni desiderio, da nessun volere diretto.

È così, ora, indicato il principale punto di vista che l'Etica di Herbart si è sforzata di assumere tra Kant da una parte, e ogni eudemonismo, specialmente quello di Beneke, dall'altra.

Non rimane, dunque, come punto di partenza per il giudizio morale, che la perfetta rappresentazione de' rapporti del volere; e insieme, il corrispondente a ciò sentimento di approvazione o riprovazione. Un importante e originario dato di fatto della nostra vita spirituale è il gusto nel senso di Herbart: il meccanismo psichico lo porta con sè, così che dovunque una piena rappresentazione di rapporti ha luogo, approvazione o disapprovazione nel rappresentante balzerà fuori.

E si noti qui, che ogni parte di ciò, che posto come insieme piace o dispiace, per sè e singolarmente preso è indifferente; perciò in nessun luogo la materia, ma da per tutto la sola forma è sottoposta all'estetico giudizio.

I giudizi morali, sono, dunque, giudizi di gusto. Nè si cerchi di discreditare quest'Etica così edificata con l'accenno all'incertezza de' giudizi di gusto. È ufficio dell'Etica scientifica appunto di rendere le idee poetiche, plastiche, musicali, chiare e determi-

nate: idee, non fantasie e capricci, idee o concetti modelli. E poichè siffatte idee, e relativi giudizi, sono dati originari della vita dell'anima e la vera sostanza di ogni Etica, bisogna, secondo Herbart, ammettere il mero intuitivo punto di vista come base dell'Etica. Egli si contenta di accennare, che da per tutto, dove degli uomini vivono ed è data un'imagine di rapporti del volere, questi giudizi regolarmente, immancabilmente vengon fuori da un'eguale necessità del nostro essere, la quale necessità è fondata nello stesso meccanismo psichico.

In queste naturali, facili a ognuno, maniere di giudicare de' quesiti pratici, vi ha quattro forme fondamentali de' rapporti del volere, e che Herbart chiama idee pratiche: le idee di perfezione, di benevolenza, di dritto, di equità. Ad esse se ne aggiunge una quinta, nell'ordinamento scientifico prima: la idea di libertà. La quale troviamo considerando la volontà in rapporto al nostro stesso giudizio. I casi possibili son qui: che la volontà contradice al giudizio (opererà contro la convinzione migliore), o anche omette di agire in conformità della migliore convinzione. Allora nascerà un'assoluta dispiacenza nello imparziale osservatore. Tutt'altrimenti, se la volontà al giudizio corrisponde; o in quanto desiste là, dove il giudizio lascia il suo biasimo percepire, o là passa all'atto, dove la convinzione ciò richiede. Chi un siffatto rapporto concepisce, dovrà assolutamente approvarlo.

Dove la volontà alla propria convinzione corrisponde (che sia anche questa in sè erronea), là è armonia nell'uomo, e questo vien detto libero: — *idea dell' interna libertà.* Per l'uomo rimane la perfetta interna libertà un inconseguibile ideale. Solo colui è libero, il cui giudizio non erra mai e la cui volontà

sempre a questo giudizio è conforme; e ciò per l'uomo non è possibile.

Considerando un volere di una persona in rapporto a un altro volere della stessa persona, si riesce alla *idea di perfezione.* Il riguardo all'obietto della volontà è escluso; per il paragone de' due voleri rimane a noi solo la loro *quantità*, la forza delle aspirazioni. Se noi pensiamo un più energico volere accanto ad uno più debole, piace quello incondizionatamente di fronte a questo; come questo dispiace.

L'uno presenta all'altro, egualmente, la misura, alla quale deve aspirare; si può perciò per questo rapporto-modello scegliere il nome d'idea di perfezione. Ne conseguita, che ogni forte conseguente volontà, anche se in altri rapporti il più alto morale biasimo merita, necessariamente secondo quel lato una certa approvazione ispira.

La forza del volere si manifesta nella sua *intensità, estensività* (uomini multilateri di fronte ad uomini unilateri), e nella sua *concentrazione:* dove tutto ciò si riunisce, è presente la vera grandezza di animo.

Per trovare altri formali rapporti della volontà, dobbiamo i voleri di diverse persone porre in rapporto tra loro. Sia il rapporto tra il volere di una persona (A) e il volere di un'altra (B); anche se quest'ultima viene solo *presupposta* da A come esistente, mentre nella realtà non esiste. Se ciascuno ha una imagine del bene di un altro e si dedica senza ulteriore motivo, puramente e disenteressamente, a questo da esso rappresentantesi volere, incontra una tale condotta incondizionato assenso: *idea di benevolenza.* Appunto così dispiace anche incondizionatamente il malvolere (invidia, gioia dell'altrui male).

La benevolenza rimane sempre lodevole; che l'esterna volontà, alla quale si dedica, esista, o che

la sua esistenza solo in erronea maniera sia presupposta. Un benevolente uomo con la sicurezza che in un altro un certo volere non è presente, può a un volere di là da venire dello stesso guardare, dedicarsi al suo futuro migliore volere. È ciò l'etico fondamentale pensiero di ogni educazione e di ogni migliore influenza su gli altri.

Passiamo ora al rapporto tra due volontà incontrantisi senza intenzione in un esterno oggetto.

Il presupposto è qui: una persona vuole di un oggetto disporre, e questo stesso vuole un'altra persona. L'oggetto qui è da pensare necessariamente così, che esso non può piegarsi all'una o all'altra disposizione, poichè sono entrambe possibili, senza escludersi a vicenda. Un conflitto tra entrambe, una lotta si origina, se l'una volontà sopra l'oggetto solo con esclusione dell'altra (o anche con una limitazione della stessa) può disporre. Il rapporto di volontà lottanti tra loro dispiace assolutamente. Nella lotta perciò non può esso rimanere: l'idea dell'interna libertà disapprova, che sia mantenuto in piedi un assolutamente dispiacevole rapporto di volontà. Le volontà con ciò debbono in qualche maniera diventare socievoli; esse debbono, se le voci dell'interna libertà ascoltano, ritirarsi dall'oggetto. Ma diventano anche, ad evitare ogni possibile lotta, ferme regole sopra l'oggetto necessarie, le quali un limite per il volere avvenire formano: *regole di diritto.*

In questa sua origine riposa l'assoluta santità del diritto.

Da ultimo, si può avere il rapporto tra due volontà (reali come quelle del rapporto su cui riposa l'idea del dritto) di diverse persone, delle quali l'una con questa o quella intenzione s'indirizza all'altra e quest'ultima può quindi ricevere un bene o un male.

Il natio, nell'umanità antico, sentimento di dispiacere, quando vi sia mancanza di rimunerazione per le azioni producenti felicità o dolore, è, qui, la base dell'idea, che Herbart chiama di equità, e che egli si è affaticato a sceverare parte della sua mischianza con l'idea del dritto, parte con quella della benevolenza e a stabilire nel suo etico importante valore.

È innegabile, che nel sistema delle idee pratiche si trova una parte, almeno, delle norme, secondo le quali gli uomini hanno cura di misurare il valore delle intenzioni e la maniera di agire.

Ma non senza artifizio si fa l'intero dominio delle norme pratiche riunire sotto quel numero cinque. Ciò si vede più chiaramente nelle trattazioni di Etica uscite dalla scuola di Herbart.

Un altro difetto, di non minor peso, è stato qui notato, e che può diventare tanto più sensibile, quanto più il punto di vista storico-psicologico respinge lo speculativo-astratto in Etica. Manca a quest' Etica ogni organo per l'interpetrazione della storia, per lo svolgimento della norma morale procedente parallelo al cammino dell'umanità. Questo difetto, nel quale più o meno inciampa ogni scuola intuitiva, si presenta qui con una speciale gravezza. Quelle idee pratiche, che da gran tempo nell'umanità sono state operose, rimangono ciò che furono; e ben possono in avvenire non diventare altre: come l'eterna imagine di un astro risplendono nell'umana esistenza, imprimendo all'etica di Herbart un carattere di assoluta, rigida stabilità.

Nè presso Herbart si trova la invano da Kant, secondo egli dice, cercata soluzione dell'enigma, come la ragione faccia a diventar pratica. Il gusto è il mezzo tra sensibilità e ragione; il puro estetico rappresentare forma il ponte di passaggio tra il movente

sensibile dello stimolo e gl' imperativi del dovere. Il kantismo di Herbart dà, così, la mano al kantismo, su tutt'altra base fondato, di Schiller, nel riconoscimento dell'alta importanza della bellezza per il morale.

Le idee pratiche esercitano immancabilmente un'azione subiettiva in ciascun individuo, benchè ne' differenti individui diversa. L'uomo cattivo sente l'esistenza delle idee come rimprovero; l'uomo di alti sensi come conforto e sollievo. Ma non è possibile, che la esistenza del dovere scaturisca soltanto dalle idee; non è lecito parlare qui di comandi e di divieti.

Poichè comandare è volere; e il volere come tale dovrebbe avere assoluta preminenza sopra ogni altro volere, e questo è il caso dell'Etica degl' imperativi categorici, che Herbart appunto non accetta.

Dal detto innanzi risulta anche la posizione di Herbart nel problema della libertà morale. Si può esprimerla in poche parole con quella proposizione fondamentale di Leibnitz: la libertà non è mai nella volontà, la quale sempre mediante motivi dev'essere determinata, quando in generale un volere deve venire all'esistenza; ma libero è nel rapporto alla volontà solo l'intelletto, il quale giudica la volontà secondo il suo valore.

Questo pensiero non è veramente da Kant e Fichte stato disconosciuto nella misura che la polemica unilaterale di Herbart contro l'etica degl' imperativi categorici afferma; ma egli non può egualmente esser negato, che Kant mediante la sua nozione del carattere intelligibile, Fichte mediante la nozione di quell' impulso puro, o impulso della ragione, il quale ciò che può essere propriamente solo una prestazione della riflettente intelligenza, lascia apparire come originario fatto della volontà, il proprio aspetto della

cosa in certo modo hanno di nuovo confuso. Il vero motivo di questo errore riposa per Herbart nella falsa posizione della nozione del dovere, come cima di tutt' intera l' Etica, mediante cui si è necessariamente a ciò condotti, di stabilire un imperante volere originario e fondamentale come principio del morale, in luogo del nudo di volere estetico giudizio su' rapporti della volontà.

Il rimprovero, il quale così spesso da' sostenitori della libertà della volontà contro il determinismo viene indirizzato; che esso lascia a noi tener le mani in seno, poichè tutto già determinato sia e noi non potremmo altrimenti mutarlo; un tale rimprovero risale piuttosto a quella nozione della libertà, sotto i cui presupposti ogni morale educazione deve apparire come assolutamente impossibile. E così indica Herbart l'esigenza di un assoluto cominciamento nel morale anche per ciò come un'erronea nozione.

Ed ora vediamo, col Geyer, la dottrina del Dritto e dello Stato quale risulta dal sistema delle idee pratiche.

Le conseguenze generali, che ne derivano in ordine all' idea del Dritto sono le seguenti:

1.° Solo fin dove l'accordo della volontà arriva, nasce tra le persone, che contraggono una convenzione, un rapporto di dritto, che non è efficace altresì di fronte ad ogni terzo sopravvenente. Nessun dritto in origine è assoluto; ma è semplicemente relativo.

2.° Ogni reale valevole dritto è positivo; vale a dire esistente in forza del sociale riconoscimento. Dritti naturali o umani sono propriamente ideali, più o meno giustamente stabilite norme, alle quali il Dritto positivo deve corrispondere. I dritti innati appartengono (come la nuova psicologia ha dimostrato per le facoltà dell'anima) al dominio della mitologia.

Una persona concepita in uno stato di perfetto isolamento, non può esser dotata di dritti, che essa avrebbe per caso di fronte alla natura, al mondo delle cose. Un uomo, esistente sopra un'isola dell'oceano, fuori di ogni commercio con altri, potrebbe, fin dove la sua volontà e le sue forze arrivano, il terreno e i prodotti dell'isola mettere a profitto; ma con ciò nessun rapporto di dritto esisterebbe.

3.° Poichè ogni dritto è positivo, e solo in tanto vale, in quanto è riconosciuto, si porge un'infinita gradazione nella consistenza e nella determinabilità delle pretese come delle obbligazioni di dritto. Intanto più sono indeterminati i confini del Dritto, e più facilmente può nascere per essi la lotta. Ciò conduce ad accentuare il carattere formale del Dritto, a formolare il Dritto. Se ora le volenti persone hanno di mira ciò che è necessario, di evitare la lotta, avranno la tendenza a comporre il dritto, esistente prima fra esse su la via dei costumi e delle abitudini, a disposizioni legislative.

4.° Da ultimo, il dritto di costringere deve innanzi ad ogni altra cosa nella società di dritto essere costituito, costituito mediante l'accordo delle volontà.

Nell'esporre la nozione della personalità, il Geyer comincia dall'enunciato: non si dà alcun dritto innato, connaturale. Ma perciò non dovrebbe al corpo e alla vita appartenere alcuna inviolabilità? Deve l'uomo non avere il dritto di svolgere le sue forze spirituali? non si dà alcuna dignità umana assolutamente degna di rispetto?

Il corpo sotto tutti i rispetti apparterrà all'uomo, ma con ciò nessun proprio dritto. Ma se ora un altro imprende a voler disporre del mio corpo come di una cosa, ed io mi ci piego, mi ci rassegno, evito la lotta, nasce, è vero, un rapporto di dritto tra padrone e

schiavo, ma esso porta in sè il germe di una perpetua lotta; poichè per la volontà dello schiavo giace in questo rapporto un costante quasi irresistibile impulso a liberarsene. I movimenti del corpo cerca la volontà di guidare essa unicamente, e farne il suo istrumento, per procacciarsi così le varie specie di appagamento. Ma il dritto deve prevenire la lotta; e perciò un così fatto dritto, che piuttosto alla lotta spinge, non deve essere fondato.

Può esservi un altro caso. Quegli, del cui corpo altri vuole disporre, non acconsente, ma entra su di ciò in lotta coll'altro.

Anche qui l'assoluto giudizio: la lotta dispiace. Il biasimo, poi, si distribuisce in diseguale misura ai contendenti. E veramente, quanto più i naturali impulsi nell'uno contro l'arbitraria disposizione si ribellano, tanto più questa è innaturale; quanto minore biasimo colpisce la resistenza al servire, tanto più si accumula la disapprovazione sulla persona dell'altro.

In ciò si trova la dimostrazione di dover solo un tale ordinamento del dritto fondare, mediante il quale corpo ed anima sieno il più possibilmente protetti. Si noti anche che nell'attacco al corpo e alla vita si dovrà, di regola, vedere una cattiva azione, la quale merita rivalsa.

Così per il dritto originario alla verità. Nel fatto è questo veramente nessun dritto innato; ma bene è la bugia una violazione del dritto, perchè di fronte ad essa sta una volontà, la quale ciò come verità accetta e si appropria. Una tale bugia come verità presentare, significa apparentemente abbandonare la lotta, ma in realtà darle cominciamento. Il bugiardo solleva la lotta; in quanto esso è causa, che le volontà di ambo le parti nuovamente urtano fra loro, perchè l'uno

pretende di essere autorizzato a qualche cosa, che è risoluto di nascondere ad altri.

Dal dritto originario all' esterno riconoscimento della dignità umana viene spesso dedotta la giuridica impossibilità della schiavitù. Si opina, che ogni uomo abbia un dritto originario all' integrità morale, al buon nome. L' onore (l' esterno, s' intende) riposa su la rappresentazione che una intelligenza si forma degli altri. Certo non si commette una violazione del dritto solo mediante ciò, che altri un' ingiusta opinione si forma di me. Ma non appena esso l' ingiusta opinione mostra di tener ferma, la manifesta, mi offende, mi discredita; solleva una lotta, la quale far cessare esso solo è in grado; come esso solo è manchevole verso l' idea del dritto.

Si è visto innanzi quale sia il presupposto che, nella dottrina delle idee pratiche, conduce all' idea del dritto. Si pensi ora, che ciascuno ha già disposto di uno obietto senza esser venuto a conflitto con un altro, che con ciò è in possesso di una cosa: esso non ha ancora acquistato alcun dritto, poichè tra persona e cosa non può darsi relazione di dritto. Ma se ora un altro vuole disturbarlo nel possesso, vale a dire disporre a sua volta della cosa, allora dà cominciamento quest' altro alla lotta; per conseguenza deve egli dall' obietto allontanarsi nel cui possesso quello già si trova. (*Beati possidentes.* A ragione lo stesso dritto positivo impone, nel processo, al non possessore, il carico della prova).

Il veramente bene intenzionato vorrà perciò non disporre di quello, di cui già un altro ha disposto.

Se una società di uomini da cosiffatte intenzioni è animata (e così dev'essere), diventerà in essa mediante il generale riconoscimento un principio di diritto: ciascuno deve lasciare all' altro ciò, che

questi senza ingiustizia possiede. Così si forma il diritto di proprietà. Questo è, dopo ciò, non un diritto originario della persona (come presso Hegel), ma nasce soltanto nella società mediante il comune riconoscimento di esso. Non riposa su la potenza (il fatto di colui, che prior tempore è), ma su l'incondizionato dispiacere della lotta, che proibisce a ciascuno di disturbare lui nel (non antigiuridico) possesso. Già nella nozione del diritto di proprietà (esso è il diritto di disporre di una cosa con esclusione di tutti gli altri) si trova il rapporto ad altre persone; non può perciò esservi il diritto originario di una persona isolata.

Accanto alla deduzione del diritto di proprietà dall'idea del diritto, indica il Geyer gli altri, psicologici ed etici, fondamenti di esso.

Egli rileva: 1.° il naturale impulso dell'uomo a procacciarsi nel mondo circostante una sfera di dominio, quasi un'estensione del suo corpo; 2.° l'importanza della proprietà privata per la coltura (perfezionamento); 3.° l'importanza economica dello stesso; 4.° la connessione di esso col sentimento della famiglia, l'amore paterno, il sacrifizio e la benevolenza.

L'unilateralità della individualità nell'uomo come nella donna indirizza ambo i sessi in prima ad una corporea unione, ma appunto perciò anche ad uno spirituale completamento. Chi sotto questo rispetto solo da sensuali impulsi si fa guidare, è manchevole verso *l'idea della interna libertà*. La retta forma della unione sessuale è, dunque, il matrimonio: un durevole esclusivo legame. Solo sul fondamento di esso può lo schietto sentimento della famiglia prodursi, nel quale l'Etica pianta le sue profonde radici. Sol quando tra i genitori un tale legame esiste, può in particolare

la educazione de' figli esser giudicata con rettitudine di spirito e con successo.

Nella famiglia la *benevolenza* si allarga alle più varie forme dell'amore. L'amore si manifesta particolarmente nella costante e saggia educazione dei figli. Lo Stato è una società, e poichè l'ideale etico per ogni società è da stabilire, si porge il principio: lo Stato dev'essere una animata società. Per anima s'intende qui, poi, il consciente compenetrarsi di tutte le etiche idee, che dà alla società la pretesa al predicato d'interna (morale) libertà.

Lo Stato non può, quindi, esser riguardato come una forma passeggiera nella storia dell'umanità.

Quand'anche in un lontano avvenire giunga una epoca, che il meccanismo di coazione dello Stato si possa metter da parte, lo Stato non sarà tuttavia eliminato.

S'imagini un popolo intero guidato da morali intenzioni, in particolare dalla più pura e potente volontà di non commettere ingiustizia, rimane tuttavia uno stabile ordinamento giuridico, quale solo lo Stato mediante le sue leggi e i suoi tribunali può istituire e mantenere, necessario: poichè senza esterni ben definiti limiti, gli uomini, anche con la migliore volontà, poichè essi non sono onniscienti, pur senza volerlo, spesso porrebbero il piede fuori del dominio del dritto.

Appunto i meglio moralmente dotati uomini sentirebbero più viva la necessità di un sostanziale ordinamento e guida della vita in comune.

Lo Stato ha lo scopo di difendere non solo, ma anche promuovere ogni associazione nell'ambito del suo territorio, dalla famiglia alla Chiesa. Il *laissez faire, laissez passer* potè solo molti seguaci guadagnare, perchè (come le tante volte fu osservato) si opponeva

alla massima dell'assolutismo: *Alles für das Volk, nichts durch das Volk.* Lo Stato non deve comportarsi solo passivamente e negativamente; esso deve fare tutto ciò, per cui il compenetrarsi e unirsi delle forze arrivi ad un massimo grado, affinchè l'intero corpo dello Stato apparisca *animato dall'etiche idee.*

XII.

L' indirizzo teologico e la scuola storica del Dritto.

F. G. Stahl.

L' indirizzo teologico e la scuola storica nella dottrina del Dritto, come dello Stato, hanno comune lo scopo di riaffermare il principio dell'autorità obiettiva. Il Dritto non è da considerare come una pura opera dell'umana ragione: la sua origine è per l'indirizzo teologico nella volontà di Dio, per la scuola storica è in ciò, che lo spirito di tutto un dato popolo, secondo le sue attitudini e la sua destinazione, determina, in una maniera irriflessa, come norma giuridica. Viene, così, da questa scuola combattuta l'opinione, che si dia un Dritto naturale o Dritto razionale, un' ideale legislazione valevoli per tutti i tempi e in tutti i casi, la quale dev' essere soltanto scoperta da noi, per rendere sempre più perfetto il Dritto positivo. Il Dritto è piuttosto, secondo la sua natura, storico, il prodotto d' intime tranquillamente operanti forze, e non già nato dalla mente e dall'arbitrio di un legislatore. Lo Stato è la corporea imagine delle proprietà spirituali di un popolo, l'organica manifestazione di quella proprietà: non può quindi neanche di uno Stato ideale esser parola.

Certo, per la Filosofia del dritto rimarrà sempre un gran merito della Scuola storica quello di aver aggiunto alla ricerca della pura Idea l' altra relativa a' momenti della sua realizzazione.

Le indagini relative alla natura del Dritto e dello Stato possono, dice lo Stahl, voler spingersi più o meno oltre nel dominio del sapere universale. Se esse arrivano sino a collegare il Dritto e lo Stato con la

suprema cagione e il fine ultimo di ogni esistenza, si ha la Filosofia del Dritto. La dottrina del Dritto e dello Stato non ha bisogno di giunger tanto lontano; si dà perciò una dottrina del Dritto e dello Stato come una scienza della positiva giuriprudenza, che non ha niente a vedere con la filosofia. E veramente la stessa filosofia del dritto può non essere di tal natura, che tutto il suo contenuto derivi da que' supremi riferimenti. In mezzo ad essa stanno l'umana libertà e le terrene contingenze, e noi non conosciamo bene i limiti e legami tra la realtà e gli eterni principii. La concezione delle cose nella loro totale connessione secondo le supreme cagioni e i fini ultimi di esse, dicesi intuizione del mondo. Una tale intuizione del mondo è di ogni sistema filosofico. Ma una tale intuizione del mondo è contenuta non meno in ogni religione, e segnatamente nella cristiana. È quest'ultima, che deve stare a base della nostra dottrina del Dritto e dello Stato. E a chi osservasse, che si ricorre così in filosofia a un atto di fede quale suprema giustificazione, l'autore risponderebbe: ogni sistema filosofico, a dispetto della sua pretesa alla così detta scientifica certezza, riposa, in fondo, sopra un'affermazione, la quale non è che una credenza. Sarà, indi, da' suoi critici, sopratutto come superfluo giudicato il fondamento teologico del Dritto. Una volta, essi diranno, che lo Stahl medesimo è poi con la semplice osservazione, che crede di poter trovare le idee immanenti ai rapporti della vita e le loro determinazioni, e non mediante leggi o nozioni anteriori, a che invocare ancora come necessario il postulato dell'esistenza di Dio? Ma, secondo Stahl, è necessario che vi sia una causa prima del Bene, la quale possegga egualmente l'onnipotenza. La scienza deve, come il Santo nella leggenda, cercare per sè il fortissimo Signore. Si è anche

creduto di trovare parecchie contradizioni nelle varie parti di questa Filosofia del Dritto; si è parlato d'idolatria della personalità accanto al superfluo quanto ingiustificabile intervento del principio teologico: noi ci limiteremo ad una semplice esposizione.

La veduta della creazione è, che le creature indipendenti in sè e tuttavia eternamente a Dio sieno rapportate. Con ciò si dividono le due etiche sfere: Moralità e Religione. La moralità è il perfezionamento dell'uomo in lui stesso (naturale qui dal lato della sua volontà) e la manifestazione della divina essenza nell'uomo. L'uomo è l'imagine finita di Dio, perciò secondo la sua natura simile a Dio, perfetto in sè, e la somiglianza a Dio il fine e il precetto. La religione, all'incontro, è il legame dell'uomo a Dio, per modo che esso sempre soltanto in Dio sappia e voglia, sè in tutto a Lui rapporti; perciò la piena dedizione, la perfetta unione con Dio. Così, per esempio, sono amore del prossimo, coraggio, spiritualità (non sensualità) nella più possibile maniera, puri morali tratti; all'incontro, fede e amore di Dio puramente religiosi. Il coraggio della guardia napoleonica è una morale virtù (proprietà della volontà nell'uomo stesso); il coraggio di Lutero è una virtù religiosa (una forza derivante dal legame a Dio). La religione è perciò una sfera a sè, ha un contenuto, diverso dalla morale, nella fede, nella confessione della fede, nello amore di Dio, nella penitenza, ed ha un proprio motivo, in quanto obbedienza verso la persona di Dio, diverso dal morale motivo dell'obbedienza alla legge morale. Entrambe le relazioni non si compenetrano soltanto ne' loro risultati, ma sono in sè stesse secondo la loro vera proprietà, per quanto sempre da distinguere, pure inseparabili. Come lo stato della perfezione è, che la creatura non ostante la sua autonomia

sempre nel creatore sia, così è poi necessario, che la morale sempre un'emanazione della religione e del rapporto a Dio sia, che la religione accolga pienamente in sè la morale. Ciò che davanti a Dio viene calcolato, è quindi, secondo la cristiana dottrina, solo la religione, come il più intimo principio, nel quale la morale (egualmente che la creatura nel creatore) ha radice.

Egli è necessario portare ogni sfera, ogni rapporto dell'umana esistenza a perfetto sviluppo. Per la qual cosa deve la morale mantenersi distinta dalla religione. Grozio fece, sotto questo rispetto, un passo assai importante nel dire, che v'è un dritto naturale quand'anche nessun Dio lo dia. Ma il principio, alla maniera come è proclamato, è erroneo. Astrazion fatta da ciò, che il contenuto dell'Ethos deve essere lo stesso che la suprema causa del mondo, sia Dio o una forza naturale, e che l'ultima suprema sanzione dello stesso nella suprema causa del mondo deve riposare, viene mediante quella proposizione la morale sfera dalla religione non solo distinta e indipendente mantenuta, ciò che il merito di Grozio è, ma pienamente separata e avulsa. Ciò hanno i seguaci di Grozio col più alto accento fatto valere: così per esempio Wolff, il quale opina, che l'ateo, se è conseguente, così appunto moralmente deve agire come il teista o il cristiano. Per questa parte è l'intrapresa di Grozio il primo germe dell'abbandono della religione, che presso Kant si svolge come ignoranza, e presso la più giovine scuola come negazione di Dio.

La nozione originaria del bene è la volontà di Dio nella sua sostanza, vale a dire in sè stessa, e non nella sua produzione fuori di sè (creatrice volontà) considerata. La divina volontà nella sua sostanza è, poi, l'infinito amore, misericordia, nobiltà, veracità,

giustizia, spiritualità, etc.; ciò che noi nella sua totalità e intima compenetrazione indichiamo come la santità di Dio.

Il bene, in termini generali, non è altro che l'essenza della persona. Si potrebbe perciò la nozione, che noi come proprietà di Dio e come virtù dell'uomo conosciamo, cercar di derivare dalla nozione fondamentale della personalità. Nell'essenza della personalità si trova la spiritualità, a cui ripugna lo smarrirsi negli esterni obietti e nelle sensazioni. Nell'essenza della personalità è anche l'invariabilità, che riferita al morale ordinamento è la giustiza; in essa l'abnegazione, l'assoluta libertà, in essa l'amore delle altre personalità. Soltanto la nozione vera della personalità è la concreta determinata nozione di Dio, da cui l'Ethos deriva. L'amore, la giustizia, la santità in quanto sono Dio, sono immediatamente il bene. Il morale, perciò, non riposa in logiche leggi e determinazioni. Invece, la nuova etica, nelle due direzioni, in cui si divide, scioglie il più eudemonisticamente il bene nel godimento, come fa la scuola morale inglese; mentre la scuola razionalistica lo scioglie in rettitudine del pensiero, in realizzazione di logiche determinazioni. Così Kant. Il precetto morale non è da derivare da un'antecedente più alta legge (il principio, per esempio, della non contraddizione).

L'uomo, in quanto persona e di fronte alle altre persone ha, dunque, il suo modello nell'idea della perfetta personalità, perciò immediatamente nella essenza, vale a dire nella santità di Dio, solo modificata secondo la posizione dell'uomo stesso, in quanto creatura. Da ciò l'esistenza dell'amore, della veridicità etc. Non così la comune esistenza nella sua organica forma; la quale ha il suo prototipo invece nella libera divina economia del mondo. Dalla essenza

di Dio e dalla somiglianza dell'uomo a Dio non si lasciano derivare l'amor coniugale e il patriottismo; poichè in Dio stesso non è niente di tutto ciò. Questi sentimenti hanno su morale base un carattere tutto artificiale. L'amore, la giustizia, sono, invece, l'originario ed eterno bene. Soltanto, l'idea della perfetta personalità e questa economia del mondo stanno ancora, perchè la prima è base della seconda, nella più stretta connessione. Ciò posto, ha il contenuto dell'Ethos un doppio principio: l'idea della perfetta personalità e il disegno del morale mondo. Ma in nessun modo si porgono come due separati sistemi; invece si compenetrano a vicenda. Gl'istituti del morale mondo (matrimonio, Stato) hanno il loro contenuto nelle idee appunto della perfetta personalità (castità, giustizia).

Intanto, la subiettiva razionalistica etica, che tutto il contenuto di essa dalla natura dell'individuo deriva, è con questo fondamento, incapace di trovare non solo l'obiettivo morale del mondo, ma anche il solo subiettivo mondo morale, perchè questo è dato mediante quello. Il concetto dell'obiettivo Ethos, perciò di un morale mondo, ha la speculativa filosofia (Schelling, Hegel) portato a scientifica dimostrazione; ma finora solo in maniera più o meno panteistica.

Egli è l'Assoluto (ragione, spirito) che, in sè privo di contenuto, nelle opposizioni delle umane personalità e delle esterne comuni forme di vita si derime. In seguito a ciò l'uomo, per Hegel, non è più il verace subietto dell'Ethos; ma ciò è l'impersonale ragione del mondo, la quale dell'uomo solo come di suo istromento si serve per realizzare le sue logiche figure o altrimenti la sua essenza. Il bene trova nel volere divino, non soltanto il suo contenuto, ma anche la sua autorità. Il bene è un dovere, una forza obbli-

gatoria solo in virtù della sua dipendenza da Dio, come creatore e signore. Unicamente in conformità della dipendenza della creatura è l'Ethos (così religione come morale) non una semplice pretesa mediante Dio, ma nel tempo stesso la propria essenza e volere della creatura.

Ma nella condizione dell'uomo, in quanto esso sta fuori di Dio e nel tempo stesso sotto la potenza del male, il dovere e il volere sono non semplicemente distinti, ma separati e in conflitto. Egli vi è un volere per l'uomo, che al suo volere contrasta. Con ciò è anche quella corrente della morale forza, che solo dalla morale potenza originaria vien fuori, troncata, e l'Ethos, che come proprio originario volere, secondo il suo contenuto, sarebbe d'infinita intensitività e capacità di aumento, diventa come l'esterna al volere contrapposta potenza e regola. Il bene in questa forma, da una parte come dal proprio volere separabile esterna potenza, dall'altra come limitatrice regola, è la legge morale.

In quanto il bene come volontà di Dio ci lega, è la legge morale e il morale dovere; in quanto esso realmente la proprietà del volere nell'uomo forma, è la virtù. Se un dovere, un'etica legge, presuppone una più alta volontà, a cui la nostra è legata, deve ciò la volontà essere, che noi nel tempo stesso come nostra propria (fisica e morale) sostanza (vale a dire come immanente causa prima della nostra esistenza e delle nostre proprietà di volontà) conosciamo. Con questo cade il rimprovero di eteronomia di Kant.

La coscienza è la primaria obiettiva potenza, che in noi nel tempo stesso come potenza della nostra propria natura opera. È ciò il punto, in cui divina e umana volontà si compenetrano e la morale natura dell'uomo, che è nel tempo stesso creaturale e indi-

pendente, formano. Se, infine, il bene non consiste in una legge separata dal reale essere della persona, ma è appunto la volontà della persona stessa, deve ciò, poichè la personalità è necessariamente scopo a sè stessa, anche il reale appagamento della persona in sè contenere. Così noi attribuiamo a Dio stesso non solo l'assoluta santità, ma anche l'assoluta beatitudine. Egualmente consiste anche per l'uomo il sovrano bene solo in entrambi in eguale misura.

La volontà e l'attività della volontà, la risoluzione, sono l'essenziale attributo della persona. Mediante la risoluzione vien posto qualche cosa di nuovo, che anteriormente in nessun modo è stato, neanche con l'esistenza della persona di già implicitamente era stato dato. La volontà è perciò una forza di assoluto cominciamento, di assoluta causalità. L'assoluta causalità della risoluzione, l'infinita possibilità del contrario, la coscienza, l'auto-determinazione, il continuo riferimento delle risoluzioni a una persona, sono i momenti che formano la libertà del volere. La libertà del volere è poi nel vero e perfetto senso solo la morale libertà, vale a dire l'immutabile e di se stessa sicura volontà del bene. Poichè l'essenza della persona, la divina come la vera umana essenza, è il bene. Il duplice potere del bene e del male non è che il morale arbitrio. La morale libertà deve essere concepita come la vittoria sul morale arbitrio.

Per il morale (l'Ethos dell'individuo) abbiamo noi un ideale, un'imagine di perfezione, che, se anche non potrà essere raggiunta, tuttavia da per tutto e per sempre si presenta come un'assoluta norma dell'azione. All'incontro, per il comune stato degli uomini, il morale mondo, noi non possediamo nessun perfetto e sicuro ideale. Ciò deriva da questo, che

la vera forma del morale mondo è in contraddizione con le condizioni della realtà.

Per i singoli è mediante la redenzione il puro stato, quand'anche non manifestamente, ristabilito. Ma il comune stato e il suo ordinamento rimane turbato sino alla fine delle terrene cose. Per questa ragione abbiamo noi una sicura e perfetta veduta delle vere eterne proprietà dell'individuo (santità), ma nessuna delle vere eterne proprietà del comune stato, poichè questo giace fuori del nostro potere e al di là della nostra esistenza. La comune potestà, senza la quale un morale mondo non può realizzarsi, dev'essere l'assoluta morale potenza stessa. E se è così, l'umana società dovrebbe essere governata dal personale Dio, sia immediatamente, sia per mezzo del divinamente istituito organo. Sola la teocrazia è allora il vero stato. Ma ciò è d'impossibile attuazione. Ed ecco allora la nozione dello Stato, che designa la pura umana signoria in opposizione alla teocrazia.

Il morale mondo in accordo con la sua originaria destinazione è il civile ordinamento *(status civilis)*. Questo è una espressione del dritto *(facultas agendi)* e dello Stato insieme. Non già, che il civile ordinamento, Dritto e Stato, secondo la loro essenza sieno un effetto della colpa: secondo la loro essenza essi sono piuttosto il morale scopo, quello della legge, questo della signoria del morale mondo, che all'umana società sono imposte; ma solo secondo la loro empirica forma sono essi l'effetto della colpa. La stessa filosofia razionalistica del Dritto all'epoca di Hegel, senza esserne consapevole, fa derivare lo Stato dalla colpa. Poichè gli uomini da sè stessi alla razionale legge, che la scambievole limitazione della libertà comanda, non prestano obbedienza, fa bisogno di una

società, che a ciò li costringa. Il civile ordinamento è già un morale regno in quanto nelle azioni di essere personale si realizza, ma anche un regno di esterne leggi portate e mantenute in ultimo mediante fisica potenza ed effettuate in esterne azioni e stati. Ma il suo carattere specifico, che dagli altri due lo distingue, è la sua origine, conforme alla potenza del male, la continua possibilità, che esso stesso dalla legge si allontani, che esso ha il compito di far valere: l'ingiusta legge e l'ingiusto signore.

A causa di questo carattere del suo accordo con la sua destinazione e la sua vera idea non può il civile ordinamento essere perfetto; ma solo uno sforzo verso la perfezione, non altrimenti che la scienza (la filosofia). Perciò si comporta anche la cristiana rivelazione indifferente verso di esso. La Rivelazione dà precetti sulla condotta degli uomini in un esistente ordinamento, ma non dà ammaestramenti su la formazione di questo ordinamento, perchè esso nella maniera come è, non è di Dio.

Il posto, che il Dritto nel morale mondo assume, è stato già indicato.

Il morale mondo ha due riferimenti: l'imagine di Dio nell'uomo e l'ordinamento del mondo di Dio nel genere umano. Quello è la similitudine a Dio, la santità, alla quale l'uomo è chiamato. Questo è la forma e l'ordinamento, che Dio per tutt'insieme il genere umano nella sua vita in comune determina.

Su quello riposano le virtù (veridicità, umiltà, amore, castità, carità, spiritualità); su questo riposano le istituzioni (protezione della vita, proprietà, matrimonio, patria potestà, sovranità): entrambi in reciproca compenetrazione e unità. L'imagine di Dio nell'uomo mantenere è ora semplicemente affar di Dio mediante i suoi precetti e la sua divina po-

tenza nella coscienza, e il libero adempimento dell'uomo. Ma l'ordinamento del mondo di Dio nel genere umano deve nello stesso tempo anche l'umana società stessa mantenere mediante un umano ordinamento, che essa istituisce e a cui essa tutti i singoli con esterna potenza sottomette, e questo ordinamento è il Dritto. Bene è che Dio mantenga anche il suo ordinamento del mondo nel genere umano, mediante i suoi precetti e la sua autorità nella coscienza de' singoli uomini. Senza ciò dovrebbe il morale mondo sfasciarsi, non potrebbero sicurezza della vita, proprietà, ordinata famiglia esistere. Ma perchè l'ordinamento del mondo di Dio almeno nella sua insufficiente consistenza, negli esterni limiti de' suoi precetti non sia dipendente dalla coscienza de' singoli uomini ma inviolato in eguale misura sussista, deve a ciò l'umana società l'ordinamento del Dritto su tutti i singoli elevare.

È, ora, il dominio del civile ordinamento, il dominio del dritto e dello Stato, di fronte al dominio della religione e della morale, un esterno regno, sull'autorità e l'ordinamento di umana sovranità fondato.

Qui è l'origine del dualismo de' precetti.

Il dritto è, dopo ciò, l'ordinamento della vita del popolo; e per rispetto alla comunità de' popoli, il mantenimento del mondo di Dio. Esso è un umano ordinamento, ma in servigio del divino, determinato mediante i precetti di Dio, fondato su l'autorizzazione di Dio.

Il rapporto del dritto alla morale è, poi, questo: la morale contiene gl' immediati precetti di Dio; il Dritto i precetti dell'umana società. La morale è una intimazione a' singoli uomini, il dritto una intimazione alle nazioni nella loro unità. La Morale abbraccia l'intero morale dominio; il Dritto non la santità, le virtù

dell'uomo, ma solo il morale edifizio della comune esistenza umana. La Morale si propone una proprietà della volontà del singolo, il dritto un oggettivo esterno ordinamento; quella una morale azione, questo una morale forma del pubblico stato; quella la particolare azione, questo la generale egualmente da tutti osservata regola.

L'efficacia del dritto consiste in ciò, che, da una parte, nell'umana vita comune stabilisce e assicura a' comandamenti di Dio una determinata sfera d'inviolabile validità, dall'altra, agli uomini una determinata sfera di potenza.

Così, dall'un lato, sanziona esso il divino precetto del puro matrimonio (monogamia, indissolubilità, divieto dell'incesto), il divino precetto dell'obbedienza de' sudditi (donde anche il dovere del servizio militare, dell'imposta) il divino precetto della pena per l'omicidio, il furto, l'incesto, la bestemmia); dall'altro lato, garantisce agli uomini il dritto della vita, della proprietà, la maritale autorità, la paterna, la sovrana autorità. Sono questi i due fattori del morale mondo.

L'uno e l'altro insieme sono il civile ordinamento *(status civilis)*. Il Dritto è umano ordinariamento, ma per la conservazione dell'ordinamento del mondo di Dio. Esso esiste, quindi, in ciò che gli uomini di un determinato paese hanno stabilito, bene o male; il Dritto è positivo. Ma egli vi ha ne' pensieri e nei precetti dell'ordinamento del mondo di Dio una più alta legge, a cui ciò deve corrispondere.

Cotesti pensieri e precetti non sono tuttavia il così detto dritto naturale o dritto razionale, poichè l'essenza del dritto è appunto di essere ordinamento della vita umana, perciò positivo dritto. Ma essi sono soltanto la determinante potenza nel positivo dritto,

il suo primo fondamento, il modello e il criterio a cui deve essere misurato e indirizzato.

Così il tipo della bellezza dell'umano corpo è la misura, che lo scultore determina e secondo la quale la sua statua è giudicata. Dritto e positivo dritto sono, dunque, nozioni equivalenti fra loro.

All'essenza del dritto in quanto esso è l'umano ordinamento del comune Stato per la conservazione dell'ordinamento del mondo di Dio, corrisponde anche la forma della sua origine. Esso ha origine mediante la comunità umana, mediante il popolo e la sovranità, ma con la coscienza di una necessità e di una autorizzazione nell'ordinamento di Dio.

Il Dritto privato comprende i rapporti, ne' quali si svolge la vita del singolo uomo: difesa della persona e del suo libero operare, beni, famiglia. Il principio, secondo il quale la serie di questi rapporti come unità, come sistema apparisce, è perciò il concetto dell'uomo stesso, in quanto personalità.

Da una parte si sviluppano i rapporti per le condizioni della naturale, e veramente materiale esistenza, secondo la destinazione ad essi immanente del governo del mondo: integrità dell'esistenza, conservazione e appagamento mediante le cose, unione sessuale e generazione. Ma, dall'altra, questi rapporti si elevano nell'essenza della personalità: la naturale (materiale) esistenza diventa esistenza come persona, donde la libertà, l'onore, la capacità giuridica etc: Il naturale appagamento mediante le cose diventa materia per la libera manifestazione della personalità nello stabilire la sua maniera di vivere; donde la proprietà. E gli uomini possono a questo scopo in virtù della immutabilità della volontà personale obbligarsi scambievolmente in modo durevole, mediante il contratto. La naturale unione de' sessi diventa, inal-

zata a personale, matrimonio; la generazione diventa educazione (donde la patria potestà) e durevole legame di carità; infine, eredità. È, così, un doppio principio quello, da cui procede il Dritto privato: l'obiettiva destinazione dei rapporti della vita, quale essa nelle disposizioni della Natura (più profondamente: nel libero divino governo del mondo) è fondata, e l'eterna idea della personalità: ambo i principii in intima compenetrazione tra loro.

Più particolarmente: l'uomo, in quanto persona, è lo scopo assoluto della creazione e del disegno del mondo, e non già l'uomo in quanto specie; nè l'idea dell'uomo; ma l'individuo, ogni singolo individuo. Come tale deve anche il Dritto riguardarlo. Il singolo uomo è quindi assoluto scopo anche nell'ordinamento giuridico; ciò è il Dritto della persona, il dritto originario. Contenuto di esso è ciò, che all'esistenza appartiene; integrità, libertà, onore, capacità giuridica, protezione de' dritti acquisiti. Si suole indicare questi come dritti innati; ma più esattamente sono dritti che riposano nell'essenza della personalità. Per questi dritti, e per essi soltanto, poichè appartengono ad ogni uomo per sè, non in forza di un comune più alto organico rapporto, vale la massima della coesistenza.

Per ciò che si riferisce al fondamento razionale della proprietà, non solo in essa si manifesta l'individualità dell'uomo, ma è in particolar modo e principalmente materia per l'adempimento dei doveri morali dell'uomo stesso.

La famiglia serve allo scopo della propagazione della specie; ma è anche il regno dell'amore in un grado eminente, poichè l'amore (il volere e sentire sè in altri) ha l'unità della sostanza a fondamento.

La famiglia si distingue fra tutti gl'istituti del-

l'ordinamento giuridico per il suo morale carattere. Essa è intima unione e disinteresse fra determinate persone; e perciò il morale motivo ha tra' suoi membri un'obiettiva esistenza come durevole organico legame innanzi ad ogni dritto, vale a dire ad ogni formazione mediante la società. L'amore qui è plastico. Altrove esso produce soltanto l'esistenza di singole azioni, qui la fondazione di un rapporto, vale a dire la comunanza di condizione de' coniugi, l'indissolubilità del matrimonio. Ma appunto per ciò è anche la famiglia non un semplice morale rapporto. Essa è il punto centrale dell'umana esistenza, il nodo che unisce la vita individuale alla vita comune, in quanto è il perfetto appagamento del singolo, e insieme il mezzo, per cui la specie, quindi la società, politica e religiosa, così nel corpo come anche nello spirito (mediante l'educazione) ha origine.

Lo Stato è una istituzione, una cosa comune *(res publica)* vale a dire un tutto originario, che porta in se stesso la sua ragione di essere, la potenza e la legge della sua stabilità e della sua efficacia. Esso è un regno di morali idee e di fini razionali, realizzati e da doversi realizzare, che nell'ordinamento morale del mondo è dato. Esso non è una semplice società, che mediante la volontà dei singoli membri riceve la sua esistenza e la legge della sua durata, ma una potenza e un subietto innanzi e sopra essi. In quanto popolo costituito a personalità, esso conserva la sua altezza sul naturale popolo, sia questo concepito come semplice aggregato de' singoli uomini o anche come l'organica unità dei suoi diversi stati e classi. Ma esso non è una signoria immediatamente personale o privata, che nella volontà e nel dritto del signore o nel volontario scambievole accordo tra signore e suddito ha la sua origine e la legge della sua durata;

neanche nella costituzione monarchica. L'autorità del principe non nasce dalla sua persona, ma dall'essenza dell'istituzione; perciò è anche limitata e determinata mediante lo scopo e la legge dell'istituzione. Il rapporto del popolo a lui non è un rapporto di semplice personale soggezione; ma di sottomissione a colui che sta a capo della pubblica cosa giuridicamente ordinata. In questo significato soltanto si può dire che lo stato repubblicano sia l'unica forma di costituzione legittima. Lo Stato è essenzialmente una cosa pubblica. Sul suo ordinamento e necessità si fonda ogni sua autorità ed ogni potere in esso, non sulla volontà del popolo, nè sopra un motivo di privata ambizione del principe; e la coesione, l'importanza di ogni organizzazione e governo riposa nell'istituzione dello Stato, non nel riferimento a' sudditi, nè nel personale rapporto al reggitore. Ma il punto centrale di questa istituzione, il primo e l'essenziale in una nozione dello Stato, è la sovranità. È mediante la sovranità e nella sovranità che una istituzione di dominio, quindi lo Stato, esiste. Non vi può prima uno Stato fondare e dopo stabilire la sua sovranità. Lo Stato non esiste innanzi la sovranità. La sovranità è un potere fondato nell'essenza dell' istituzione, non dagli uomini sopra se stessi posto.

L'azione dello Stato comprende la totalità dell'umana vita comune. Esso non è l'unione per un fine, ma l'unione per il fine della società, esso è il sociale ordinamento e signoria. Sotto il suo dominio cadono perciò tutti i rapporti e i fini dell'umana vita: sicurezza, prosperità, difesa contro gli elementi, costumi, coltura etc. Non v'è nessun motivo per escludere alcuno di questi rapporti dalla sfera della sua azione, se non si muove da ciò, che l'uomo sia stato creato dalla natura ad assoluta esterna libertà e isolamento,

e solo al fine di questa libertà debba limitarsi. Soltanto questi rapporti sono oggetto dell'azione dello Stato in quanto fini della vita comune, non de' singoli. Poichè il compito dello Stato non è la totalità della vita umana, ma solo la totalità dell'umana vita comune. Non già che questo o quell' individuo diventi agiato, cólto, leale, è cura dello Stato, ma solo che la nazionale prosperità, coltura, moralità esista. Rimane perciò tutta la sfera della vita privata e dei privati sforzi intatta nello Stato, benchè limitata e penetrata dalle esigenze del pubblico costume e benessere. Oltre di che, lo Stato ha sempre l'ufficio di esterno ordinamento e guida; e perciò, se quei rapporti sono d'interna spirituale natura, solo d'indiretto promovimento può esser parola. Così, per esempio, non ha lo Stato da guidare e determinare lo svolgimento delle scienze nella nazione, ma solo indirettamente mediante le sue istituzioni promuoverle. Lo Stato non è la stessa vita sociale; esso ne è il subietto, l'ordinatore, il promotore.

La sola religione è fuori del compito dello Stato, perchè essa riguarda non il perfezionamento dell'umana condizione in sè stessa e in rapporto alla sua terrena durata, ma l'unione dell'uomo con Dio e in un'altra vita. Se non che, per la profonda unità fra lo scopo della religione e quello della morale, diventa essa almeno mediatamente un compito dello Stato, vale a dire con la sicurezza e il promovimento, che questo alla Chiesa garantisce.

Ma come istituzione per la signoria di tutta insieme l'umana condizione comune, è lo Stato la suprema potenza su la terra. Gli uomini e le loro aspirazioni, gli altri istituti e società, e quindi la stessa Chiesa, per la sua esterna esistenza, gli sono sottoposti. Esso

li giudica, senza esserne giudicato; poichè non si dà alcuna autorità e alcun giudice su di esso.

Difficile una definizione dello Stato. Se non si vuole al tutto rinunziarvi, si può dire: lo Stato è l'unione di un popolo sotto una sovranità, per la difesa e per la cura di tutti i corporei e spirituali beni, e in particolare per l'amministrazione del dritto e della giustizia.

In quanto morale intellettuale regno, è lo Stato una reale e libera potenza di dominio, ma su la base di morale razionale ordinamento. La sua autorità ha perciò un doppio carattere: la sovranità o potestà dello Stato *(imperium)*, e la legge *(lex)*. Quella è la potenza di personale volontà (sia di una naturale personalità, di un principe, o di un'artificiale personalità, di una costituita assemblea); questa è la durevole intenzione, che deve stare a base della vera personale volontà, di palesare in esterne determinate regole l'ethos dello Stato, quale dalla estimazione della vita nazionale vien fuori. Mediante l'una e l'altra unite insieme, ha l'autorità dello Stato carattere di autorità personale.

La potestà dello Stato è, secondo la sua essenza, individuabile come ogni personalità, ogni volontà. Essa non può essere divisa in più autorità e in più subietti, ma deve a un solo subietto appartenere (principe o organizzata assemblea, o ambedue insieme come un solo subietto). In questa unità è la sovranità. Nel suo esercizio essa vien sottoposta a diverse condizioni; e da ciò la divisione de' poteri. Ma questi sono semplici modi onde si effettua l'autorità dello Stato, che sempre nel sovrano ha la sua cima, e non conviene considerarli come proprii poteri.

Il sovrano e la legge (la costituzione) hanno la loro autorità non mediante il popolo, ma sopra esso

e indipendentemente da esso. Ma il popolo ha tanto più dritto a un etico-giuridico ordinamento, in quanto è questo per esso un dovere; e deve a ciò esservi una rappresentanza del popolo, e il suo dritto non cessa di esistere là dove manca una tale rappresentanza.

Il singolo di fronte allo Stato è cittadino come è suddito, e devono perciò esservi determinate guarentigie per l' indipendenza della vita individuale. Diametralmente opposta è la teoria della sovranità del popolo.

La rivoluzione è inammissibile secondo i principii del Dritto; poichè essa non è altro che il contrario appunto del giuridico ordinamento dello Stato. I sudditi si fanno giudici e potere più alto della sovranita. Nè si potrebbe giustificare con ciò, che quando il sovrano viola il legame del contratto co' sudditi, sono alla loro volta i sudditi autorizzati ad abolire il contratto. Poichè il rapporto tra sovrano e sudditi non è contrattuale. La rivoluzione non è sostenibile neanche secondo i principii della Morale e della Religione. Il Cristianesimo comanda di sopportare l' ingiustizia piuttosto che respingerla; e assolutamente, di sopportarla, quando si dovesse ricorrere a vie illegittime.

XIII.

Trendelenburg.

Il compito del Dritto naturale dovrebbe essere, secondo Trendelenburg, di concepire il dritto eticamente, e l'etico organicamente e l'organico idealmente nel reale. Se a ciò si pervenisse, dovrebbe un'opera di Dritto naturale aver la speranza di diventare la parte di un più grande sistema di pensieri dell'umanità, nel quale la filosofia avrà un avvenire, perchè essa in ciò, a eccezione di passeggiere aggiunte di saltuario filosofare per proprio conto, ha sin da Platone ed Aristotele la sua grande non interrotta missione. La sua opera si presenta anche esteriormente come un sistematico tutto. Essa si divide in due principali parti, di cui la prima ricerca analiticamente il principio del dritto, mentre la seconda delinea in conformità del trovato principio geneticamente i rapporti di dritto. Poichè il principio è l'idea del dritto, che l'ultimo legame di ogni necessità contiene, deve l'analitica trattazione tutti i lati della necessità del dritto indagare; prima l'etico, ciò che la legge vuole e deve volere; poi il fisico, il quale all'etico serve come di mezzo, la forza, cioè, della legge come alcun che di coattivo; e infine il logico (modale), il quale la legge nella conoscenza rappresenta, e perciò del metodo nella formazione e applicazione, come dell'adeguata espressione della legge, si occupa. Dall'etica trattazione risulta la definizione del dritto. Esso è nel Tutto etico la somma di quelle generali determinazioni dell'operare, mediante le quali avviene, che il Tutto etico e le sue parti possono conservarsi e svilupparsi.

In ciò è il platonico principio, secondo il quale l'individuo è un membro dell'etico Tutto.

Il riferimento al bene generale non deve negare il riguardo al bene individuale.

L'armonia consiste in ciò, che i singoli nell'organizzazione del Tutto trovino il rafforzamento in ogni cosa, che per la vita ha valore e interesse. Da ciò il bisogno di un'organizzazione, secondo cui il Tutto e in eminente senso lo Stato sia come l'uomo in grande.

Se deve il Dritto una tale organizzazione proteggere e un tale perfezionamento assicurare, è necessario che abbia la fisica potenza e la sua applicazione. La potenza in sè non è dritto, ma il dritto dev'essere potenza. Il logico lato del Dritto deve allora al fisico ed etico corrispondere, come il pensiero all'essere.

I rapporti del dritto esposti nella seconda parte dell'opera hanno dopo ciò la loro organica connessione nella struttura del Tutto etico. L'originario dritto è la famiglia. Poichè, intanto, l'ultimo subietto del dritto è l'individuo, comincia la esposizione genetica co' rapporti di dritto degl' individui; si allarga al dritto della famiglia, e riesce così alla soprastante idea dello Stato come scopo.

Nella formazione dello Stato è una doppia direzione: una fisica, in qnanto che le famiglie sono la radice delle nazioni, e a nazione crescono, ed una spirituale, l'impulso all'autarchia. Nello Stato v'è il governo, come nell'uomo la ragione; nello Stato la varia ed estesa cultura, come nell'uomo le particolari conoscenze; nello Stato i vittoriosi successi, come nell'uomo la vivace forza per la propria sicurezza; nello Stato le diverse opere manuali, come nell'uomo il necessario appagamento de' fisici bisogni;

nello Stato le perfezionate arti, come nell'uomo le singole attitudini.

In proporzione del ricco contenuto dell'Idea, è il singolo solo un potenziale uomo; solo lo Stato nella storia del popolo è attuale. Questa generale nozione dello Stato è l'anima del particolare popolo. Ciascun popolo lavora per esso alla sua maniera e gli prepara nelle sue spirituali e materiali forze gli organi. Così ha il volere dello Stato nel popolo e nel territorio il suo corpo, e l'esterna grandezza dello Stato ha la sua propria misura nella potenza del suo spirito di penetrare come unità la varietà e affermarsi nello storico movimento. In quanto il popolo, nello Stato, mediante esso ha ragione e volere, diventa morale persona.

Intorno a' rapporti tra gli Stati, l'Etica può solo storicamente acquistare una base. Gli Stati s'incontrano gli uni con gli altri con l'evitabile morale dell'uomo naturale, di cui la prima e l'ultima legge è la conservazione di sè e i cui effetti sono invidia ed egoismo, simulazione ed astuzia, superbia e vendetta; al più, solo dopo la vittoria, compassione pe' deboli e generosità pei miseri. Ben tardi entrano gli Stati nella via di pacifiche relazioni come membri di una famiglia di Stati, nella quale ciascuno, scopo per sè e mezzo per gli altri, la conservazione di sè col mantenimento degli altri concilia, e persino dove un tale sistema di Stati esiste, ciascuno tende sempre all'aumento della propria potenza contro gli altri Stati.

Ma anche qui si effettua la legge di ogni etico svolgimento. Commercio, invenzioni, arte e scienza e la Chiesa servono a promuovere il rafforzamento e la giustizia reciproca tra i popoli; e il dritto internazionale manifesta sempre più una cosiffatta tendenza. Questo significato morale del dritto de' popoli assicura la loro durata a' singoli Stati. Quando il prin-

cipio della reciprocanza sarà realizzato, il concetto del sistema di Stati avrà veramente un significato organico, mentre esso ha ora un significato tutto meccanico, quello dell'equilibrio esteriore. Solo per la umanità considerata come individuo spunterà l'età dell'oro del dritto, il contrario della guerra di tutti contro tutti.

Ed ora passiamo ad alcune particolari determinazioni di maggiore importanza.

La separazione di legale e morale, di legittimo ed etico, conduce alla esterna puntualità farisaica. Essa spoglia il Dritto della sua dignità e rende un fantasma la sua nozione. Platone ed Aristotele trattano legalità e moralità come indivisa unità. Il morale e l'etico è la più alta potenza, contenente il dritto. Come fatti e motivi hanno per la conoscenza essenziale importanza, così rappresentano la scienza positiva del dritto e il Dritto naturale due essenziali indirizzi dello spirito. Se apparisce discordia fra i due dominii, vuol dire, che un errore si trova o nel Dritto naturale o nel positivo, o in entrambi. Quando si fa appello a' dritti innati, si suole dimenticare il correlativo d'innati doveri. Ingiustamente la veduta razionale del dritto ha in dispregio la storica, e viceversa la storica la razionale: l'una è necessaria all'altra. Il dritto consuetudinario ha, specialmente per i rapporti semplici, un alto valore morale. Quelle leggi sono le migliori, i cui limiti sono disegnati così che coincidano co' limiti dell'etico.

In tutto il dominio etico debbono armonicamente trovarsi: bontà, verità, bellezza, intenzione. La coscienza è la divina voce in noi. Il bene viene privato della sua dignità quando esso è solo il più utile e solo per amore dell'utile è voluto. In uno stato politico, dove tutto è fondato sull'egoismo, non è più possibile l'amor di patria.

Senza proprietà la vita diventa superficiale e volgare. Senza il dritto di testare manca uno stimolo al lavoro, una leva all'attività.

Il cristianesimo presuppone una organica veduta del mondo. Ma dove lo Stato afferma una religione politica, cade nella contraddizione di fondare o sostenere l'interna fede sopra esterna autorità, e la religione diventa cosa di polizia e di dritto penale. La tolleranza non è che il riconoscimento del principio spirituale nella religione. Il limite della tolleranza è quello del veramente etico.

Senza libera comunicazione non si dà scienza alcuna: quella è una difesa della verità e una via allo annientamento dell'errore. Il governo è perciò autorizzato alla cura dell'istruzione e dell'educazione.

Egli è un logico formalismo unilaterale solo una costituzione tenere per legittima, tutte le altre rigettare. La costituzione che è conforme all'origine dello Stato, alla storia del popolo, alla grandezza del Paese, alla maniera di sentire e a' costumi, al grado di coltura, a' politici rapporti di vicinanza ad altri Stati, in breve la più adeguata costituzione è sempre la perfetta.

Lo Stato non è che il consciente perfezionamento del popolo. Dove la nazionalità non corrisponde più a una schietta, avita forza del popolo, dove è solo una reminiscenza storica, può financo essere di eccitamento alla rivoluzione; ma non è un principio fecondo, sì bene un morboso ideale.

La deliberazione di una maggioranza ha bisogno di una controprova; da ciò la necessità di due assemblee legislative. Una dinastia nazionale collega l'astratto ordinamento dello Stato al vivo sentimento del popolo, e assicura durata e solidità allo Stato. L'amore verso i principi della casa regnante è parte della moralità personale.

XIV.

L' Etica del Positivismo e la Filosofia del Dritto.

Feurbach. Knapp.

Lo scopo principale di Feurbach è d'indicare le linee fondamentali di una nuova realistica veduta del mondo. Alle ardite costruzioni e alle astratte nozioni della Metafisica idealista egli contrappone, con energica esigenza: contentati del mondo dato. Egli diventa così il padre ideale del positivismo in Germania, quando la letteratura francese non aveva ancora dato A. Comte, e quella inglese, Stuart Mill.

Similmente, si trovano presso Feurbach delle osservazioni, che possono essere considerate come un programma dell'odierno empirismo scientifico dell' Etica.

Anche qui il tratto fondamentale è il senso del positivo, della realtà vivente, in opposizione agl' idealistici volatilizzamenti delle cose nel pensiero. Ciò si mostra nel punto decisivo, dal quale tutta l' Etica di Feurbach riceve la sua impronta: nel rapporto del morale alla nozione della felicità.

Da Kant in poi avevano i filosofi tedeschi, i morali iperfisici incessantemente lavorato a far distillare dalla nozione del morale ogni sapore eterogeneo, anche il più dissimulato, di eudemonismo, finchè il morale in mezzo alla vita agitata degli uomini, che da esso deve ricevere il battito del cuore, apparisce come un fantasma esanime.

Primo il Feurrach intraprende un' infaticabile polemica contro le astrazioni della scuola speculativa;

l'apologia dell'eudemonismo, a cui un tempo il Benecke aveva atteso senza poter nulla mettere in sodo contro il dominante giudizio. Ma il segreto del successo, che cotesto indirizzo realistico raggiunse, è essenzialmente nella raffinata e profonda concezione della volontà e dei suoi fenomeni. All'astratta e pedantesca concezione del morale nella scuola idealista è contrapposta la psicologia della volontà. È un fatto questo importantissimo nell'Etica tedesca.

Se ogni Etica ha per obietto l'umana volontà e i suoi rapporti, deve anche ciò essere fissato, che nessuna volontà può essere dove nessuno impulso, e dove principalmente nessuno impulso della felicità è. L'impulso della felicità è l'impulso degl'impulsi; dove è un essere che vuole, là è volere e volere essere felice inseparabile, anzi essenzialmente uno. « Io voglio » significa: « io voglio non soffrire, io voglio non esser pregiudicato e annientato, ma conservato e promosso, vale a dire, esser felice ». Espressamente questo ritorno all'eudemonismo rannoda Feurbach a Locke, Malebranche ed Elvezio.

Dove è sforzo alla felicità, vale a dire appagamento della volontà, là è egoismo, e per conseguenza nessuna moralità; insegna Schopenhauer. « Moralità senza felicità è una parola senza significato; » proclama Feurbach altamente. Dal mio sforzo alla felicità scaturisce solamente qualche cosa che alla moralità somiglia. Da ciò si fa derivare come necessità i nostri doveri verso noi stessi, e in ogni caso, meglio che in quei sistemi, i quali assolutamente dell'impulso della felicità nell'Etica non vogliono sapere, e tuttavia quei doveri riconoscono: si può anche ad essi, contro Schopenhauer, accordare il dritto di cittadinanza nell'Etica.

Ma bisogna trovare una solida base anche al dovere verso gli altri, dovere morale come giuridico; e però considerare il rapporto di uomo ad uomo. Qui ora si eleva il gran quesito: come nell' impulso della felicità può trovarsi la limitazione di sè stesso e il promovimento altrui? In Schopenhauer ciò avviene mediante una specie di miracolo metafisico, il compenetrarsi dell' individuazione e il ritorno delle volontà opposte all' unità. Presso gl' idealisti mediante l'estesa anch' essa fino al miracolo autonomia della volontà, che si sottopone liberamente al comando della ragione e dell' ideale modello. Feurbach presenta una soluzione del quesito, la quale è veramente solo una forma nuova d'antico pensiero; ma in mezzo all' idealismo tedesco non era prima di lui apparsa. Certo, la felicità è il principio dell' Etica; ma non quella che si riferisce a una sola e medesima persona, sì bene la felicità partecipata a diverse persone, non l' unilaterale, ma quella di due o di tutti. Ogni Etica è, così, egualmente autonomia ed eteronomia: « io voglio » dice il proprio impulso della felicità; « tu devi », dice quello della felicità altrui. Ogni Etica richiede disinteresse e rispetto per gli altri, ma essa deve finalmente badare una volta a ciò, che sotto questo da me richiesto disinteresse e rispetto solo il ben fondato egoismo degli altri si caccia: poichè ogni precetto etico, il quale col mio egoismo sta in contraddizione, sta nel più bello accordo con l' egoismo degli altri.

Qui fu notata, nella esposizione di Feurbach, una lacuna. Essa manca dell' espresso accenno a ciò, che codesta opposizione dell' io e del tu, la quale viene indicata come forza impulsiva nell' etico svolgimento, non sia l' opposizione di due individui, ma dell' indi-

viduo e della società. L'espresso accenno; poichè nel senso e nello spirito di Feurbach è evidente. Ma prima il sistema della Fisolofia del dritto di Knapp ha portato questo completamento, e con ciò effettuata la società spirituale tra il tedesco e l'occidentale positivismo. La rappresentazione dell'interesse della specie è da lui indicata come il logico punto di partenza nel processo morale: mediante essa ricevono i procedimenti del pensiero la specifica nota della moralità. Quanto più lungi questa capacità dello spirito di elevarsi al concetto della specie arriva; quanto più oltre può intendere gl'interessi della specie e per conseguenza calcolare la necessaria sottomissione dei singoli ad essi; tanto più si allarga la periferia e l'intellettuale valore della moralità. La più rude moralità è quella, in cui la più angusta cerchia umana, la più fine quella in cui la più ampia, vale a dire, l'illimitata idea dell'umanità vale come riempimento della nozione di specie. Ma poichè anche il più alto interesse della specie solo nella più alta somma dei singoli interessi consiste, segue da ciò come principio per la moralità, che essa il singolo interesse, se con quello della specie viene in collisione, vuole sacrificato; ma entra in contraddizione con se stessa, quando soverchiamente limita i singoli interessi, perchè mediante ciò pregiudica l'interesse anche della specie. Dal detto fin qui conseguita per Feurbach, come per Knapp, una veduta d'importanza decisiva: che nella fondazione del Dovere come del Dritto non si deve fare astrazione in nessun caso dal principio della felicità.

Rigettata anche la propria, si deve la felicità altrui riconoscere; in caso contrario, cade il fondamento e l'obietto del dovere verso gli altri, cade persino la

base dell'Etica; poichè dove non è alcuna differenza tra felicità e infelicità, là non è neanche alcuna differenza tra bene e male, tra giusto e ingiusto.

La proposizione di Kant, che sieno due giudizi affatto diversi, se noi in un'azione il bene o il male della stessa, o invece il benessere o il dolore prendiamo in considerazione, è affatto giusta; ma dal semplice rapporto di un essere a sè stesso non potrebbe nascere questa differenza; essa è solo possibile nel duplice carattere di ogni azione, e sotto il riguardo della persona di colui che è termine della mia azione. Poichè ciò stesso che in rapporto a lui è benessere o dolore, è in rapporto a me, agente, un bene o un male. Per la ragione pura, separata da ogni sentimento, non si dà nè bene nè male.

Una tale concezione, lungi dal contradire a Schopenhauer, rappresenta piuttosto come Feurbach stesso ha dimostrato, solo l'ultima conseguenza del pessimismo. L'importanza della compassione come fondamento del giudizio ha Feurbach interamente riconosciuta; ma il principio di Schopenhauer è solo possibile nel presupposto dell'impulso della felicità presente in tutti egualmente e in ciascuno rispettabile. Chi ogni volontà propria abolisce, abolisce con ciò stesso ogni compassione. Per colui al quale la felicità apparisce solo come egoismo, o solo come apparenza o inezia, l'infelicità anche, l'esser degno di compassione, non è una verità. Ogni simpatia verso il sofferente può solo derivare dall'avversione al dolore, dalla volontà di non soffrire, dalla felicità; la compassione non è che il proprio impulso alla felicità, il quale è ferito, soffre per la ferita dell'altrui impulso alla felicità. La propria felicità non è veramente, in ciò, scopo del morale, ma suo fondamento e presup-

posto; chi esso rigetta, apre diabolicamente le porte all'arbitrio, poichè solo dalla esperienza del mio proprio impulso alla felicità io so ciò che è bene o male.

Da Feurbach e da Knapp il rapporto di sesso e di famigla viene rappresentato come il rapporto etico fondamentale. Nell'opposizione del sesso si mostra un impulso alla felicità, che non può appagarsi, senza anche, volente o nolente, appagare l'impulso alla felicità degli altri individui; in conseguenza di ciò diventa l'esistenza dell'uomo sin dalla nascita l'esistenza dell'altro uomo, quand'anche legato soltanto alla sua famiglia; al tutto indipendentemente dal suo buon volere, egli deve già i beni dell'esistenza coi suoi prossimi dividere; con gli elementi della vita anche gli elementi del morale succhiare, quali sono i sentimenti di vicendevole appartenenza, di sociabilità, di limitazione dell'illimitata signoria su tutto a cui tende il proprio impulso della felicità.

Ciò a cui l'uomo si è sentito spinto, che come necessità della sua natura, come promovimento dell'umana società riconobbe, egli lo eleva intanto a dovere anche per gli altri. Ma se a lui nessuno sforzo o fatica costa, appunto perchè è tutt'uno colla sua organizzazione, è per gli altri un'esigenza penosa, e che non viene adempita senza stringente necessità.

Se non che, ciò che oggi è intrapreso con sforzo, ha luogo più tardi con grande faciltà e allegria: egli sarà riconosciuto, che la camicia di forza del dovere fu posta solo in accordo col proprio, ma ancora male inteso e non riconosciuto impulso della felicità; anzi, là dove il dovere diventa sacrifizio, esso si presenta come dolorosa necessità, ma senza repulsione accettata; un'emanazione non del proprio, ma dell'impulso di altri alla felicità fatto proprio con amore.

Sotto un punto di vista che si rannoda all'antico empirismo, specialmente di Smith, viene, così, trattata la nozione della coscienza e con essa la teoria della pena.

« L'Io fuori di me, il sensibile Io » è l'origine della soprassensibile coscienza in me. La voce della coscienza è l'eco del grido di vendetta dell'offeso. La mia coscienza non è altro che il mio Io ponentesi al posto dell'offeso, niente altro che il rappresentarsi la felicità altrui sul fondamento del proprio impulso alla felicità. La coscienza dei singoli è perciò un prodotto dell'umano svolgimento, posto in mezzo ad esso e con esso mutantesi.

Ma non semplicemente dal di fuori viene la coscienza all'uomo; poichè come potrebbe la sentenza penale degli altri sopra se stesso pronunziare, se egli se stesso come degno di pena non riconoscesse, perciò non avesse in sè un' innata misura del giusto e dello ingiusto indipendente dal giudizio degli altri? Una tale norma di distinzione fra giusto e ingiusto, dovere e non dovere, possiede l'uomo realmente nel proprio egoismo. La volontà anche del delinquente, che la sua vita e la sua proprietà sia sacra, in opposizione alla sua propria condotta verso gli altri, è l'intimo fondamento della coscienza, della coscienza del giusto e dell'ingiusto. Anche qui perciò si offre a noi solo da parte del minacciato impulso della felicità la possibilità per la spiegazione degli etici fenomeni. Solo perchè ciascuno per proprio sentimento sa ciò che è dolore, può formarsi una coscienza sopra i dolori inflitti agli altri. Ciò vale anche là, dove a noi la coscienza muove rimproveri su azioni o omissioni le quali noi stessi riguardano. Qui apparisce la coscienza egualmente come il corrucciante spirito o

fantasma di un impulso, che un altro più potente impulso vuole sopraffare, sopprimere.

La legge morale non è, dunque, altro che l'impulso alla felicità.

Il tentativo di ricavare una Filosofia del dritto dai principii del Positivismo dovuto al Knapp è, intanto, rimasto in Germania un fatto isolato; e nelle singole determinazioni giuridiche l'opera stessa del Knapp non si è elevata a un'altezza corrispondente alla parte generale.

XV.

Lasson.

La filosofia del dritto è, per Lasson, una parte dell'Etica in quanto dottrina della realizzazione del Bene nella umana volontà. Ma l'Etica forma un ramo della filosofia dello spirito, la quale secondo le idee del bello, del vero e del bene in estetica, logica ed etica o filosofia morale si divide. E la filosofia dello spirito ha con la filosofia della natura i comuni fondamenti nelle scienze dei supremi principii dell'essere, ch'è la metafisica.

La filosofia del dritto ha con ciò le radici sue nella sistematica unità delle filosofiche vedute del mondo in generale, e riposa in ultimo su la somma di ciò, che dei principii di tutto l'essere, della natura e dello spirito scientificamente è conosciuto. Soltanto, là dove la filosofia del dritto è trattata come un tutto a sè, basta che accenni alla giustificazione dei suoi presupposti.

Il compito della filosofia del diritto è l'esistente diritto nella sua razionale, interna connessione, e nella connessione con gli altri indirizzi e manifestazioni della vita intendere. Il diritto stesso è un fatto ricavato dall'esperienza; ed oltre a questo fatto trova la filosofia del diritto nel tempo stesso tutta una scienza del diritto, sul cui risultato essa si appoggia e si fonda. La filosofia del diritto non ha perciò il compito di produrre un diritto; un diritto che dovrebbe essere diverso dal diritto ch'è; ciò che appunto si propone il Diritto di natura e il Diritto razionale. E però le generali dottrine che stanno a fondamento de' singoli istituti e determinazioni giuridiche, por-

tano essenzialmente già in sè il carattere della filosofia del diritto, e si trasformano in essa sin dal primo apparire dell'espresso intendimento di una sistematica unità delle conoscenze. Secondo questa dottrina, nella storica realtà un tale compito della filosofia del dritto è stato male inteso, in quanto di fronte al diritto, che aveva valore, un altro più perfetto diritto dal puro pensiero si è creduto di dover dedurre, e l'esistente diritto in favore di un diritto così formato rigettare.

L'immancabile presupposto per l'esistenza del diritto è una suprema potestà esistente nella società, la quale ha autorità di determinare il diritto, e che nello stesso tempo ha la fisica potenza di ristabilire in casi di necessità lo stato conforme al diritto con la forza. Non si dà diritto che nello Stato, come non si dà Stato che per la protezione del diritto. La filosofia del Diritto è perciò una filosofia del diritto e dello Stato, non in quanto di due oggetti, ma in quanto di un oggetto solo. I contrassegni del Dritto sono dunque: la generale e riconosciuta validità, la possibilità in caso di dubbio sui varii significati, di raggiungere una sicura e autorevole decisione, e l'esistenza di una fisica potenza stabilita espressamente per la sua difesa.

Vi è dunque un'idea del giusto indipendente dall'arbitrio e dall'opinione, che si collega a' supremi principii del mondo, mentre il diritto non per natura, ma soltanto per la costituzione può essere.

Gli organismi etici sono: la famiglia, lo Stato, la scuola e la Chiesa. Essi sono istituzioni rivelate dal divino volere nel mondo: il mezzo di cui questo si serve per l'educazione del genere umano.

Lo scopo del diritto è di garantire le condizioni della vita comune in quanto condizioni per ogni

umano scopo, e in mezzo alla comunanza creare a ciascuno per il conseguimento dei suoi interessi abbastanza spazio, e fare che la lotta degl' interessi il più possibilmente si agguagli in armonia, e la coesistenza dell'arbitrio di ciascuno con l'arbitrio degli altri e degl' interessi di tutti i singoli con gl' interessi della comunità renda possibile.

Con ciò intanto non s'intende d'intraprendere una costruzione dell' idea del dritto *a priori*. Invece il punto di partenza è nel fatto puramente empirico. Un fenomeno, che nella serie della realtà s' incontra, arresta la nostra attenzione, il fatto cioè, che tra gli uomini si dà comunanze, nelle quali certe determinazioni per l'ordinamento delle azioni e delle esterne cose stanno in riconosciuta validità; e così che esse mediante una esistente suprema coazione nella comunità, necessariamente, con fisica potenza sono mantenute in piedi. Questo fatto che come tale non è da oppugnare, vale la pena per noi d'essere compreso. Il quesito è per noi: a che serve questa, almeno nella sviluppata umana condizione, universalmente incontrantesi istituzione? In che riposa il motivo della sua necessità, della sua indispensabilità? Che significa essa per tutta insieme la connessione dell' umana vita e del processo dell' universo? quali sono gl' inseparabili dal suo essere caratteristici attributi? A ciò si limita l'oggetto della nostra ricerca; noi non vogliamo che l' esistente fatto chiarire e al suo fondamento e scopo rimenarlo.

Egli è da rilevare ciò, che il dritto trova già i rapporti dell' uomo dati da natura; che esso non crea, ma solo in determinata maniera forma que' rapporti. Le corporee e animali disposizioni e le proprietà dell' uomo, le sue attinenze con l' esterna natura, le formazioni della famiglia e del popolo, gl' interessi ri-

sultanti dalle umane attitudini della volontà e i loro conflitti precedono il dritto stesso; non secondo il tempo, poichè si potrebbe dimostrare che il dritto è antico quanto l'uomo, ma secondo la nozione. Sul fondamento di questi materiali crea il Dritto un ordinamento esternamente percepibile; stabilisce una condizione di cose, che ha dell'analogia con la regolarità del procedimento dell'esterna natura. Solo in questa forma propriamente esso consiste.

Questa forma la troviamo dovunque ci s'incontra nel dritto; per quanto il contenuto di luogo in luogo e di tempo in tempo cambi. Ora, ciò è conseguibile solo mediante la volontà, che per quanto possa essere impigliata ne' legami della natura, possiede l'attitudine all'universalità.

All'interminata particolarità dell'arbitrio di fronte si dà la pratica ragione una reale esistenza come universale, come legge, come precetto, che per ogni singola volontà in ogni caso vale egualmente. Questo precetto è riconosciuto. Esso è difeso dalla potenza, così che ciò che dalla legge è richiesto, con la più possibile regolarità avviene realmente. Mediante ciò si pone nell' infinita varietà de' desiderii e delle azioni un saldo ordinamento, un' unità di scopo e di regola che la varietà degli uomini, de' fatti e delle cose, secondo determinati concetti a sè sottopone.

I motivi e gli scopi della naturale volontà sono accidentali e innumerevoli; donde l' inconciliabile lotta. Il mezzo di salute è nella razionale attitudine dell'uomo, il quale porta con sè la possibilità di elevarsi all'universale. Questa universalità forma il carattere della legge; il dritto è perciò un insieme di leggi. La razionale universalità del dritto non è un aggregato, ma un severamente legato sistema di determinazioni del pensiero nella forma di legge.

Il Dritto esige soltanto che l'esterne condizioni della società sieno garantite; perciò esso risale fino all' intenzione solo in quanto nell'esterna azione s' incorpora. Al dominio del Dritto sottostà l' intenzione solo in quanto giuridica o non giuridica. Un' intenzione giuridica può anche in non morali o verso ogni morale indifferenti motivi aver radice. La legge giuridica e la sua coazione, in quanto nell'esterno ordinamento le condizioni dell'umana vita sociale imprende ad assicurare, si rivolge solo a ciò, che per questo uso è indispensabile, e lascia tutto il resto indipendente dalla sua azione. V'è dunque una linea, che non si deve oltrepassare; ciò che al di qua della stessa si trova, indica per ciascuno la sfera della sua facoltà. In questa facoltà ciascuuo riconoscere e assicurare è il proprio carattere del Dritto.

L'*honeste vivere* non è punto un precetto giuridico. Che anzi, nel fatto l'ordine giuridico in quanto esso le giuridiche esigenze di ciascuno difende, difende anche ciò che è riprovevole. Io ho il diritto di essere volgare; io posso le forme del diritto cavillosamente rendermi utili per raggiungere scopi del tutto egoistici. Ogni possibile inganno nella compra e nella vendita, ogni crudeltà e durezza, ogni mendacio ed astuzia trova nell' ordinamento stesso del diritto un aiuto ed un' arme per nascondersi ed assicurarsi. Il diritto aumenta la miseria degli oppresssi e dà la virtù in preda al vizio. E intanto il diritto non può essere che quello che è: si deve ciò accettare come una specie di fatalità, come una parte delle conseguenze proprie alla finitezza e naturalità dell'uomo, come una manifestazione della ragione in finita materia. Il diritto non è il campo della interna libertà, non è il mezzo di fare gli uomini felici, morali, santi.

Sono le condizioni per gli umani scopi, non gli scopi stessi il suo dominio.

Il Diritto è propriamente storico. Le opinioni e i sentimenti degli uomini, la maggiore o minor forza della loro penetrazione nella giustizia e del loro sentimento per la giustizia condizionano la sua particolare formazione. Il puro diritto di natura o della ragione, anche astrazion fatta da ciò, che nessuna coattiva potenza ha dalla sua parte, già a causa dell'astrattezza del suo contenuto, non è nessun diritto, ma solo una subiettiva opinione su ciò, che come diritto potrebbe o dovrebbe essere creato.

Lo Stato è la società munita di suprema potestà coercitiva, allo scopo di realizzare il Dritto.

Poichè la coazione contro l'arbitrio, la essenziale funzione dello Stato, solo in quanto manifestazione di una volontà è concepibile, è da intendere lo Stato come un essere volitivo a guisa di una persona.

Lo Stato è, secondo la sua origine, un prodotto nel tempo stesso della natura e dell'umana capacità razionale. Non dipende dall'arbitrio dell'uomo, che lo Stato sia o non sia; ma nella sua particolare formazione esso diventa l'espressione della razionale formatrice attività dell'uomo. Dovunque una moltitudine di uomini è data, è dato, in un certo senso, in una maniera embrionale cioè, anche già uno Stato. Lo Stato è più antico che l'uomo.

Non vi è uomo senza continuità di vita in comune, non vi è continuità di vita in comune senza ordinamento, non vi è ordinamento senza dritto, non vi è dritto senza coattiva potenza, potenza senza organizzazione, e questa organizzazione della potenza è appunto lo Stato. Al tempo stesso, che lo Stato è da natura, si può dire che esso è mediante la ragione. La razionalità dell'uomo lo conduce allo Stato senza

disegno e concerto con l'altro uomo; e lo Stato è come la lingua una di quelle forme, nelle quali l'umana ragione si manifesta nella sua esterna imagine. La ragione nello Stato è la ragione dell'universo; lo Stato è in armonia con le supreme forme fondamentali di ogni esistenza e viene da esse richiesto. L'esterno edifizio dell'universo trova solo nell'edifizio dello Stato la sua conclusione e il suo coronamento. La ragione dell'universo ha origine in Dio; e così si può anche dire: Lo Stato è da Dio.

Lo Stato è il realizzato ordinamento del Dritto: con ciò è segnato anche l'ambito delle funzioni, che esso deve compiere. Come il Dritto sotto diverse circostanze ha anche i più diversi limiti di dominio, a' quali si estende, così oscillano con ciò anche i limiti dell'attività dello Stato; ma come del Dritto, così vale anche dell'attività dello Stato, che esso nel corpo dello storico svolgimento tende a ciò, di limitare al minimum la sfera della sua azione. Inseparabile dalla nozione dello Stato è soltanto la funzione della conservazione di sè stesso, e ciò che vi si riferisce: la funzione della creazione e del mantenimento del Dritto e quella della formazione di un'esterna potenza e di sufficienti organi per l'esercizio dell'attività dello Stato. Di limiti assai variabili è all'incontro il dominio dell'amministrazione sociale. Sta fermo soltanto ciò: che lo Stato lascia agl'interessi e alle forze di tanto liberamente governarsi, quanto si concilia con la necessità della sua conservazione: in tutto ciò, che alla conservazione stessa si rapporta, piega esso quegl'interessi e quelle forze sotto la sua signoria.

Lo Stato esiste nella realtà sempre solo in quanto singolo Stato con determinate forme, proprietà e funzioni, come il dritto sempre come positivo dritto esiste. Poichè lo Stato è sempre lo Stato di un determinato

popolo a un determinato grado del suo sviluppo, un prodotto di storici fatti e avvenimenti.

Il singolo Stato, in quanto concepito nel suo svolgimento, è in ciascun punto un finito, condizionato, manchevole fenomeno in confronto di ciò che esso è destinato a diventare; così se si paragona alla norma di giustizia che esso col suo dritto realizza, come se si paragona al vivente spirito del popolo.

Nel nascere e nello sparire di una pluralità di Stati si compie il processo della realizzazione della idea di Stato.

Secondo la sua idea, lo Stato è l'organico corpo delle proprietà del popolo; secondo la realtà nella singola esistenza come determinato Stato, si attacca ad esso una quantità di semplice meccanico, che ancora è da organizzare. Non mai lo Stato è qualche cosa di morto, un aggregato, una macchina, che si possa arbitrariamente in questo o quel punto cambiare, ma neanche è mai un perfetto organismo. Lo Stato protegge e mantiene un ordinamento giuridico col mezzo di fisica potenza. Con questa potenza si rivolge esso alla naturale volontà e contro l'arbitrio dei naturali impulsi. Ma l'effetto dell'esterna potenza su le naturali volontà è sempre semplicemente meccanico; esso si presenta non come un'impressione costantemente e in eguale misura operata, perchè la volontà dell'uomo è d'infinita elasticità.

Il braccio dello Stato non è lungo abbastanza per arrivare da per tutto, nè è sempre in grado di estirpare nel nascere i cattivi germi. Lo Stato troppo spesso è costretto a lottare la prima volta col male, quando esso è già cresciuto spaventevolmente. La ribellione batte alle porte, pronta a sfondarle, se gli occhi della scolta sono diventati stanchi.

Ne' più elementari principii fondamentali della vita

dello Stato si cela un problema, che deve essere risoluto, e che è insolubile. La volontà dello Stato ha bisogno per penetrare nella realtà di organi alla sua rappresentanza ed è perciò a singole concrete persone attribuita, che con l'ufficio di tradurla in atto, anche l'autorità dello Stato posseggono. Ora, deve questa autorità sempre in servigio del dritto rimanere conservata; deve la persona, che ha il mandato e l'autorità, essere piena di accorgimento e nel tempo stesso dimentica di sè; essa deve ciò che in ogni caso la volontà dello Stato esige, con infallibile sicurezza discernere e a questa conoscenza sottomettere ogni altro interesse. Intanto l'uomo, il quale è l'organo della volontà dello Stato, ha sempre la potenza, ma spesso non ha la volontà o il necessario accorgimento per usare la potenza in servigio del dritto. Mediante ciò nasce il disaccordo della potenza col dritto. La potenza è reale, l'attuazione del dritto problematica.

Non solo la rappresentanza della volontà dello Stato apparisce mediante concrete umane persone, ma la potenza dello Stato consiste nello stesso materiale.

La realizzazione del dritto deve con la necessità, che appartiene all'opera delle forze naturali, essere effettuata. Con quali elementi la volontà dello Stato questa forza di fisica superiorità può creare? La potenza, che a disposizione dello Stato deve essere in aiuto alla realizzazione del dritto, viene raggiunta solo mediante la disciplina, mediante l'abituale ubbidienza degli uomini verso la dominante volontà. Ma questa ubbidienza, per quanto possa essere in virtù dell'abitudine diventata seconda natura, è tuttavia sempre un libero fatto. E nessuno intanto obbedisce volentieri per natura e ciascuno fa più volen-

tieri ciò che piace alla inclinazione del momento, di ciò che da esso uno scopo diverso esige.

A dispetto di tali antinomie, lo Stato, intanto, può proseguire ancora il suo cammino nel mondo, e di ciò bisogna esser grati allo storico terreno in cui esso, insieme col dritto, è cresciuto.

D'altra parte, l'immortalità dello Stato, in quanto idea, consiste appunto nella fragilità dei singoli Stati esistenti.

Il *Sistema di Filosofia del diritto* di Lasson è sopratutto, come si può vedere da' tratti qui presentati, e che sono i più importanti, un'opera di assimilazione del pensiero scientifico preesistente.

APPENDICE

Il Pessimismo e i principii del Dritto

La derivazione dell' idea di giustizia si presenta presso SCHOPENHAUER sotto un aspetto nuovo, e, nei limiti del suo sistema, con un carattere essenzialmente etico.

Tutte le umane azioni sono determinate mediante motivi; tutti i motivi si rapportano al piacere o al dolore. Ma il piacere o il dolore, che ad ogni azione o omissione deve stare a fondamento come ultimo scopo, è o quello dell' agente stesso, o di un altro interessato passivamente nell' azione. Or, tutte le azioni, il cui ultimo scopo è il piacere o il dolore dell' agente, per quanto questo scopo sia ancora lontano, velato, elimina SCHOPENHAUER come egoistiche dalla trattazione del morale.

Egoismo (nel più largo senso) e morale valore di un' azione non hanno assolutamente niente da vedere fra loro.

Piuttosto è l'assenza di ogni motivazione egoistica precisamente il criterio di un' azione di morale valore; e quest' assenza può esser provata come reale solo mediante ciò, che l' ultimo movente di quest' azione è riposto esclusivamente nel piacere o nel dolore di un altro.

Ma questa specie di motivazione presuppone, che io in qualche maniera sia identificato con un altro, vale a dire, che io del suo dolore mi affligga, il suo dolore senta, come se fosse mio. Questo fenomeno della compassione è l'unica schietta forma di apparizione del morale: solo in quanto un'azione scaturisce da esso, ha il suo morale valore. Che SCHOPENHAUER questa partecipazione (compassione) limiti alle altrui sofferenze, che dolore e bisogno come il positivo, l'immediato sensibile designi; è la conseguenza della sua concezione pessimistica della vita e del valore di essa.

Si danno, poi, due gradi distinti, ne' quali il dolore degli altri può diventare immediatamente mio motivo, vale a dire determinarmi a fare o omettere. Un primo, tutto negativo, in cui la pietà a egoistici o malvagi motivi operando contro, mi tiene lontano dall'arrecare ad altri un dolore, e che è espresso nella proporzione: *neminem lædere;* — e un altro, più alto, o positivo, in cui la pietà a operoso aiuto mi spinge, e che è espresso nella proposizione: *imo omnes quantum potes iuva.*

Entrambi i motivi presi insieme contengono il principio supremo di tutta l'etica.

Come dalla prima proposizione deriva la giustizia nel suo puramente etico, da ogni egoistica mischianza libero significato; così dall'altra l'amore degli uomini. Soltanto, nè giustizia, nè amore dell'umanità, queste due manifestazioni dell'etica potenza fondamentale della pietà contrassegnano la conclusione dello svolgimento etico. Entrambe riposano sul riconoscimento dell'unità di tutti gli uomini ed esseri: dove, poi, questo riconoscimento immediato in alto grado di chiarezza si trova, indicherà tosto una più grande influenza su la volontà. Piacere e dolore di tutti gli

esseri sente uno come suoi proprii, e poichè questo mondo offre un soprappiù di dolore, poichè egli lo concepisce in continuo errare, inutile sforzarsi e perpetuo soffrire, e vede sè fuori della condizione di lenire queste pene, la sua volontà si allontana con raccapriccio dalla vita. Se per colui, che è impigliato ancora nell'egoismo, le singole cose e i loro rapporti diventano sempre nuovi motivi del suo volere, diventa all' incontro questa conoscenza dell'essenza delle cose *quietivo* di ogni volere; essa opera uno spavento della volontà della vita, la negazione di essa. Il fenomeno, mediante cui questa trasformazione si rende noto, è l'ascesi sino alla piena mortificazione di ogni stimolo naturale, sino al pieno annientamento di ogni volere.

V'ha di più: il fenomeno della pietà, mediante cui con la conoscenza, che io ho degli altri, m'identico con essi sino ad abolire la differenza tra me e loro almeno in certo grado, questo quotidiano fenomeno viene in sè stesso indicato da Schopenhauer come misterioso, come anzi il gran mistero dell'Etica. La ragione non ci può dare di esso nessun conto immediato. Non vi è, in tanta deficienza, che la spiegazione, per cui la pietà deriverebbe dalla metafisica identità di essenza di tutti gl' individui in un unico, fuori del tempo e dello spazio, volere originario. È ciò che Schopenhauer, in ultima analisi, per il suo fondamento dell'Etica intende, e con cui egli crede di aver questa scienza, dopo secolari oscillazioni, fissata e collocata su salda base.

La dottrina della libertà occupa, massime dopo Kant, una posizione centrale ne' problemi dell'Etica in generale, e della Filosofia del Dritto in ispecie. Aver trattato questa dottrina sotto il rispetto psicologico con un' induzione, il cui pregio rimane valevole per tutti i tempi, è merito di Schopenhauer.

È la volontà veramente libera? vale a dire può l'uomo volere anche ciò che vuole? Se si deve dare un senso a questo quesito e non si vuole nella risposta ad esso urtare in un circolo, bisogna prendere la parola *libero* astrattamente e intendere per essa l'assenza di ogni necessità. Or, poichè necessità niente altro significa, che ciò che da un dato sufficiente motivo segue, una volonta libera veramente dovrebbe essere una tale volontà, che non mediante motivi fosse determinata, una volontà le cui singole manifestazioni assolutamente e originariamente venissero fuori da essa; senza essere da precedenti determinazioni necessariamente a ciò condotta e senza essere mediante alcun che di conforme a una regola determinata. Ma questa specie di libertà non è che l'accidentalità assoluta; quella che vien designata sotto la denominazione del *liberum arbitrium indifferentiae;* e da essa seguirebbe che, in certe date circostanze, due fra loro diametralmente opposte azioni sono egualmente possibili. Come questa nozione della libertà si oppone al principio fondamentale della compenetrante determinazione e dipendenza dei fenomeni tra loro, ha Schopenhauer altamente proclamato.

Contro questa sua argomentazione si è detto: la libertà della volontà è un dato di fatto della coscienza di se, così certo e inoppugnabile, che nessuna argomentazione può scuotere questa pietra angolare delle nostre pratiche convinzioni.

Schopenhauer crede di poter spiegare l'inganno, che sta a fondamento di questo supposto dato della coscienza.

Ciascuno può certamente desiderare, vale a dire, rappresentarsi alla volontà opposte cose; ma se esso l'una cosa come l'altra possa volere, non è assolutamente da decidere mediante la semplice coscienza di

sè. All' intelletto appariscono due decisioni come egualmente possibili; e ciò è appunto l'apparenza dell' empirica libertà della volontà. Ma come e perchè di due opposti desiderii l'uno e non l'altro diventa atto della volontà e azione, questo non si trova nella coscienza. Ma se non si lascia produrre dalla coscienza alcuna prova nè per la libertà, nè per l'originaria condizionalità della volontà, vediamo quale spiegazione può darci l' indiretta osservazione del di fuori, vale a dire dell' altro volente essere.

Movendo dall'assoluta regola della causalità per tutti i mutamenti di obietti dati dall' esperienza, svolge qui Schopenhauer la triplice forma che assume la causalità, secondo la diversità nell'essenza degli obietti, i cui mutamenti mediante essa causalità vengono guidati. Alla triplice differenza di corpi inorganici, di piante e di animali corrispondente, si mostra cioè la causalità, sempre, in tre forme, cioè come causa originaria nello stretto senso della parola, come impulso e come *motivo*, senza che per la *motivazione* venga menomamente pregiudicata la necessità dell' effetto mediante essa posta. L'abbozzo della diversa maniera di azione della causalità nelle sue diverse forme, è stato confermato dalle progressive ricerche della psicologia e della biologia. La distinzione tra queste diverse forme di causalità riposa in ciò, che la causa originaria diventa sempre meno materiale e palpabile, e però la connessione tra causa e azione perde in chiarezza e intelligibilità immediata. Questo allontanamento tra causa e azione è negli animali superiori più intelligenti molto grande; presso l' uomo diventa incommensurabile. Poichè anche ne' più prudenti animali deve la rappresentazione, che diventa la causa della loro azione, essere sempre ancora contemplativa: l'uomo, all' incontro, ha in virtù della

sua capacità di rappresentazioni non contemplative, per mezzo delle quali egli pensa e riflette, una cerchia di veduta immensamente più larga, e una scelta più grande di quella che all'animale è possibile. Appunto perciò i motivi rimangono nascosti all'osservatore; e sembra come la volontà decida da sè stessa e ciascuno de' suoi atti sia un primo principio di una serie di mutamenti;—un' illusione, la quale viene rafforzata dalla falsa fiducia della coscienza: io posso ciò che voglio. Nondimeno, per una penetrante coscienza rimane chiaro, che quella incomparabilità tra causa e effetto sempre aumentantesi con lo svolgimento della ragione nell'uomo significa una dimostrazione di necessità; poichè per quanto complicato il procedimento e penoso il conflitto de' motivi possa essere, la decisione condotta da' più forti motivi entra in iscena così necessariamente come la rotolante palla pone quella, che riposa, in movimento.

Il presupposto, sul quale riposa la necessità di derivazione degli effetti dalle cause, è l'intima essenza di ogni cosa. L' intima proprietà di una persona, la quale in ciascun atto della volontà accanto a' motivi che vengono dal di fuori, è il secondo indispensabile fattore, chiama Schopenhauer il carattere. Come appunto ogni effetto nella natura non vivente è un necessario prodotto di due fattori, vale a dire della esternantesi forza generale della natura e della causa occasionante questa esternazione, così è ogni azione di un uomo il necessario prodotto del suo carattere e de' motivi che operano in esso. Dell'uomo come di tutti gli esseri della natura vale la formola: « *operari sequitur esse* »: in tutti i casi le cause esterne chiamano fuori ciò che è conficcato nell'essere. La libertà del volere significa, precisamente intesa, una *existentia sine essentia*. La proposizione: *quidquid fit, necessario*

fit, anche in rapporto all'uomo non soffre eccezione di sorta.

Ma con questa teoria come conciliare un innegabile dato della coscienza, il chiaro e sicuro sentimento della responsabilità per ciò che noi facciamo, dell'imputabilità delle nostre azioni, riposante su l'indistruttibile certezza, che noi stessi gli autori delle nostre azioni siamo?

Questo sentimento non nega SCHOPENHAUER, e l'ha, egli dice, anche colui che è pienamente convinto di necessitanti antecedenze alle sue azioni; soltanto, ne fa responsabile il suo carattere. È nel carattere che giace la colpa; e poichè il sentimento della colpa è l'unico *datum*, che autorizza alla conclusione della libertà morale, così deve questa nel carattere trovarsi. Ma posso io far ciò, d'avere questo o quel carattere? Posso io cambiarlo a mia posta? Non è esso stesso il carattere qualche cosa d'innato e immutabile? La nozione del carattere acquisito non ha altro senso per SCHOPENHAUER, che di una conoscenza il più possibilmente perfetta della propria individualità e delle qualità sue.

L'unica maniera, onde si lascia conciliare il fatto del sentimento della responsabilità con la perfetta necessità di ogni atto del volere, sembra a SCHOPENHAUER la kantiana distinzione tra empirico e intelligibile carattere. Egli la chiama quanto di più bello e profondo sia stato pensato dallo spirito di KANT, anzi, che gli uomini abbiano mai prodotto. Questa simpatia è facile ad intendersi. La filosofia di SCHOPENHAUER aveva anzi non solo accettato come fondamentale la distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sè, ma anche condotto oltre ciò che presso KANT era rimasto indeterminato e come campato in aria: la cosa in sè è per lui non più semplice nozione di limite,

oggetto del pensiero, ma la più alta metafisica realtà. Così acquista anche la nozione del carattere intelligibile un' impronta più determinata; esso diventa la volontà come cosa in sè, alla quale, secondo i presupposti del sistema, appartiene assoluta libertà, vale a dire indipendenza dal tempo, dallo spazio e dalla legge di causalità. In grazia di questa libertà sono tutte le azioni dell'uomo le sue proprie opere. Per l'empirica osservazione procedono esse veramente con necessità dal suo essere e dalla sua essenza; ma ciascuno è ciò, che in conformità del suo intimo se stesso vuole essere. Nell'*esse* perciò, non nell'*operari*, come si è sempre opinato, giace la libertà; in ciò che noi facciamo riconosciamo ciò che noi siamo. Le nostre azioni sono mediante il compenetrarsi del nostro essere co' motivi necessitate; ciò che noi, all'incontro, siamo, lo siamo mediante noi stessi, perchè il più intimo nocciolo del nostro essere è la libera volontà, sottratta alla legge de' motivi. Appunto per ciò a nessuno cade in mente, anche se egli della necessità dell'*operari* è persuaso, di scaricare da sè la colpa e addossarla a' motivi; poichè egli riconosce chiaramente, che un' opposta azione bene era possibile, se, soltanto, egli un altro fosse stato. Ma che egli, come dall'azione risulta, un tale e non altro è, ecco ciò di cui si sente responsabile. Nell'*esse* giace il sito, che il pungolo della coscienza colpisce. La coscienza, poi, è soltanto la conoscenza del proprio me stesso, nascente dalla mia maniera di agire e diventante sempre più intima; il protocollo sempre più riempientesi delle mie azioni. Il me stesso è la volontà: ciò che ciascuno nel suo più intimo vuole, ciò deve egli essere; e ciò che ciascuno è, ciò vuole egli appunto.

La libertà è un mistero: a questa proposizione di Malebranche aveva, un tempo, Schopenhauer indi-

rizzato i suoi frizzi: il mistero è diventato, dopo questa sua esposizione, a mala pena intelligibile. Si tratta qui di un estratemporale, assolutamte privo di motivi, atto della volontà, che il nostro essere determina: perchè dovremmo noi sentirci responsabili più per esso, che per una necessità diventata nel tempo e nella serie delle causalità? Ciò, fatta astrazione dalle difficoltà di far nostro quel trascendentale punto di vista, che racchiuderebbe l'accettazione della metafisica di Schopenhauer. Nel fatto, la libertà, nel quale egli cerca di fondare la responsabilità, non è da distinguere nè dal puro accidente, nè dall' assoluta necessità.

Come è noto, la filosofia teoretica di Hartmann riposa sul fondamento di naturale-metafisico monismo dello spirito, e, secondo l'indicazione di Hartmann stesso, del concreto monismo, cioè di un tale monismo, in cui gl' individui non sono nuda parvenza, ma obiettiva spaziale-temporale apparizione del Tutto-uno individualizzantesi nei suoi atti. L'Essere tutto-uno individualizza il suo volere e il suo rappresentare in tal maniera, che esso ne' suoi periferici centri di azione diventa consapevole di sè stesso, nel mentre secondo l'astratto monismo questa pluralità è solo una pluralità di apparenza, solo un' ingannevole rappresentazione nel centro del Tutto-uno stesso (inganno del Maia presso gl' Indiani e presso Schopenhauer). È così, per Hartmann e per i suoi discepoli, che l' Etica possiede il pieno fondamento obiettivo per il dovere come pel Dritto.

Dice il Plümacher: alla dimanda perchè il bene generale richiede la dedizione dell' individuo, non può rispondere in una maniera al tutto soddisfacente che il monismo. Vi è un unico principio valevole, quello per cui la sfera dell' individuazione è solo fenomenale,

mentre riguardo all'essenzialità l'individuo è uno con ogni essere.

L'unità di radice di tutto ciò che è individualmente separato, questo solo è l'esauriente fondamento del dovere (morale e giuridico insieme), quello per cui il sentimento primitivo dell'impulso morale riceve il suo logico fondamento, l'unico nel quale l'uomo che pensa può durevolmente quietarsi.

Solo se tutti sono uno riguardo all'Essere, è logicamente giustificato che l'individuo, il quale pure è il solo concreto, subordini tutto il suo concreto essere a' molti, i quali poi come *molti* non sono che un'astrazione. Dal punto di vista del monismo, e propriamente del monismo dello spirito (poichè un materialistico meccanico monismo non è altro che un pseudomonismo, cioè un monismo dell'azione, si mostrano anche le istintive molle della moralità come bene ordinati membri nella teleologia dell'Onniessente, e si mostra anche la religiosa proiezione della morale volontà nella Divinità come la forma rappresentativa, in cui l'effettivo rapporto fra il morale e l'essere del mondo arriva con presentimento alla coscienza. Poichè il pluralismo manca dell'assoluto metafisico legame fra l'individuo e la generalità, esso deve, negando la vera natura del morale, tentare di fondare una morale su egoistica base, per mezzo del rinchiudimento dell'individuo nel suo mondo della rappresentazione e nella sfera del suo sentimento.

Il Gholter, per dimostrare l'impossibilità da parte del Pessimismo di fondare notevoli nozioni intorno al Dritto e allo Stato, osservò fra l'altro: Il principio morale del Pessimismo di Hartmann è fare degli scopi dell'Incosciente gli scopi della coscienza; ma se, in conclusione, nell'assoluto scopo, al quale tutta la gradazione de' più alti come de' più bassi scopi

deve essere collegata, noi scopriamo una semplice chimera, se tutta la teleologia riesce ad una negazione del mondo, non si può difendersi dal pensiero: tanto strepito per nulla! In che le idee di Dritto e di Stato attingeranno, allora, la serietà del loro contenuto? « È, dice un altro scrittore, un passo innanzi rispetto a' quietistici punti di vista di Schopenhauer, che Hartmann creda in un progresso di coltura dell'umanità e un incessante lavoro allo stesso proclami; ma chi potrà trovar piacere in questo sconsolato e interminabile lavoro, una volta convinto, che tutto il progresso della coltura può soltanto servire a ciò, di allargare la nostra conoscenza su la miseria della vita, la stoltezza di ogni sforzo per la felicità? Ma (risponde qui il Plümacher) al pessimista può il negativo scopo, che egli pone a sè come l'ultimo principio della sua attività morale, essere abbastanza potente di motivazione, abbastanza positivo nella sua negatività; poichè la sua positività consiste nella negazione di una posizione diversa dal suo assiologico giudizio. Si può, con amore, lavorare anche per uno scopo negativo, sol che sia appreso come ragionevole, perchè noi siamo esseri logici. Che a noi il *che* e il *come* del processo del mondo additato dal Pessimismo, il mezzo e la via, che servono agli scopi dell'Inconscienza, piacciano o no, dovere e obbligazione, una volta come tali riconosciuti, rimangono ciò che sono, anche quando si sia inclinati a designarli come passeggieri dovere e obbligazione.

Ad ogni modo, Schopenhauer ed Hartmann non pare abbiano raggiunta una giusta nozione dello Stato. Secondo il primo di questi scrittori, sarebbe al tutto da riprovare il tentativo di Kant di derivare l'istituzione dello Stato dall'imperativo categorico come un dovere morale, e non meno la strana, secondo lui, illusione (di Hegel), che lo Stato sia la

condizione della libertà nel significato etico e però della moralità: nel che il gesuitico scopo è nascosto di abolire la libertà personale e lo svolgimento individuale de' singoli, per farne la semplice ruota di uno Stato cinese e un ordigno di religione; la via, su la quale si è riusciti in altri tempi all'Inquisizione, agli auto-da-fè e alle guerre di religione. Ma, veramente, solo all'irritato pessimista, che rinunzia ad ogni formazione di vita ordinata al conseguimento di beni positivi e armonici fra loro, poteva cadere in mente di discorrere la profonda sapienza del principio già da Aristotele posto a fondamento dell'etica, e da Hegel soltanto ereditato, che il morale perfezionamento de' singoli solo nello Stato sia possibile, vale a dire su stabile fondamento di esterno ordinamento del dritto, il quale la rude potenza degli umani impulsi arresta con dighe e così alle più gentili e più nobili tendenze concede spazio sufficiente a svolgersi. Certo, chi nell'ascetismo scorge il vertice dell'umana esistenza, non ha bisogno di consentire in questa etico-pedagogica efficacia dello Stato: chi in generale non vuole più nulla, nè per sè, nè per gli altri, anche in mezzo al caos e all'universale dissoluzione di ogni umano rapporto, anzi in tale stato piuttosto che in altro, trova occasione alla mortificazione e all'annientamento di sè, e la sua moralità può anche il più perfetto Stato così poco promuovere come usarne.

Quando l'Hartmann, discorrendo del terzo stadio dell'illusione nella vita dell'individuo come dell'umanità, gitta uno sguardo su' tanto magnificati progressi del mondo, si dichiara contrario alla molta stima in cui questi progressi son tenuti, così nell'arte, nella scienza, come anche nel vivere sociale e politico. E anch'egli disconosce il sostanziale significato dello

Stato, designandone la perfetta organizzazione come una vuota forma, un guscio di chiocciola senza la chiocciola; concependone il compito in guisa puramente negativa; come istituto di sicurezza, di protezione, di difesa. Nè, in questa occasione vien ricordato il patriottismo, il sentimento nazionale ne' suoi progressi. Ma si ricordi bene che Hartmann condanna il quietismo di Schopenhauer; oltre che dalle idee della sua filosofia pratica in generale posti si può ricavare una nozione dello Stato più conforme a verità. E così de' singoli istituti giuridici.

Valga d'esempio l'istituto del matrimonio.

Schopenhauer riconosce oltre all'eudemonologico valore dell'amore, anche il significato teleologico di esso per il mantenimento della specie; ma poichè per lui il mantenimento della specie non ha nessun valore giustificato dalla ragione, e il suo significato giace solo nella cieca volontà, così è questo teleologico valore soltanto relativo, e non rimane chiaro abbastanza il valore etico dell'amore. Bene altrimenti in Hartmann. Nella Filosofia dell'Inconsciente prevale la maniera naturalistica nell'estimazione dell'amore. Ma nella *Fenomenologia della coscienza morale* l'amore diventa il ponte di passaggio che mena dal dominio dell'egoismo al dominio della moralità; e ciò in quanto nel sentimento dell'amore l'*Io* accoglie in sè il *Tu*, il male e il bene di esso sente come suo, l'uno, quasi, si sprofonda nell'altro, e così l'amore, che ha radice nelle cose naturali, diventa la molla della moralità, tutto che esso stesso non possa esser chiamato assolutamente morale.

Già, osserva Hartmann, anche se si considera con Schopenhauer la passione dell'amore come un'astuzia di guerra della Natura per far servire l'egoistico individuo agli scopi della generazione e con

ciò allo sviluppo del mondo, tuttavia, in questo non evvi alcun degradamento dell'amore.

Ora, Hartmann descrive il matrimonio come quel rapporto, in cui tanto l'amore sessuale (amore nel più stretto senso) quanto anche l'amicizia può portare il suo più bel fiore; e nel tempo stesso quel rapporto, in cui l'amore è nella condizione di dare la maggiore felicità, perchè pieno di pace, e scevro di ogni desiderio non soddisfatto.

INDICE

Opere consultate . . . . . pag. 3
I. La riforma e il Dritto naturale sino a Grozio. . . . . » 7
II. Pufendorf . . . . . » 11
III. Thomasius . . . . . » 22
IV. Leibnitz . . . . . » 25
V. Wolff . . . . . » 31
VI. Kant . . . . . » 37
VII. Fichte. . . . . » 56
VIII. Krause . . . . . » 65
IX. Hegel . . . . . » 73
X. Schleiermacher . . . . . » 84
XI. Herbart. Geyer — Etica e Filosofia del Diritto . . . . . » 88
XII. L'indirizzo teologico e la scuola storica del Dritto. F. G. Stahl. . » 102
XIII. Trendelenburg . . . . . » 121
XIV. L'Etica del Positivismo e la Filosofia del Dritto. Feurbach. Knapp » 126
XV. Lasson. . . . . » 134
Appendice. Il Pessimismo e i principii del Dritto . . . . . » 145

61.

P. BIANCO

LA FILOSOFIA GIURIDICA IN INGHILTERRA

61.

P. BIANCO

LA FILOSOFIA GIURIDICA IN INGHILTERRA

Salerno - Prem. Stab. Tip. Fruscione e Negri, 1896

Principii di un' Etica indipendente

Bacone.

Nel XVI secolo l'etica, liberandosi dalla teologia, comincia a formare un ramo indipendente della ricerca filosofica. Questo fatto, che porta in sè i germi di nuove idee pratiche, non è che un momento singolo nella lotta impegnatasi sopra tutto il dominio della scienza tra il libero pensiero e l'autorità ecclesiastica, tra il ragionalismo e lo scetticismo da una parte e l'ortodossia e il soprannaturalismo dall'altra. Uno spirito nuovo si agita in Francia, in Italia, nei Paesi Bassi, in Inghilterra.

Nel 1588 appariscono gli *Essais* di *Montaigne*. L'autore osa difendere proposizioni come queste: l'errore religioso non essere alcun delitto; tutte le opinioni religiose essere soltanto il prodotto dell'abitudine: la moltiplicità di esse impedire che si determini quali siano giuste e quali no.

Charron abbozza una specie di storia naturale della religione. Scopo dell'opera è la raccolta de' fenomeni

omogenei in tutte le religioni; e dai molti tratti concordanti, presi insieme, vien fuori la conclusione che essi appartengono a una medesima classe e per molti rispetti nessuno può vantarsi d'aver la preferenza su gli altri. Per l'ideale del saggio richiede CHARRON due cose: vera pietà e vera moralità; ma ciascuna di esse deve stare per sè e avere la propria sfera di azione. La moralità non ha bisogno di motivi religiosi.

E già, nel 1565, era apparsa l'opera *De natura rerum iuxta propria principia* del TELESIO. La sua Filosofia è improntata al più schietto monismo; e la Morale è spiegata con la conservazione della propria forza.

BACONE non esige che la separazione fra i due dominii; il religioso e il filosofico. Egli propone semplicemente che lo spirito abbandoni ogni giurisdizione in materia di fede: ciò non saprebbe essere della sua portata.

Il suo regno è la natura; ch'esso rinunzi al soprannaturale. La scienza, separata dalla religione, si separi anche dalla Filosofia, tale qual'era stata sino allora. Due cose condannano agli occhi di BACONE la filosofia del passato; essa è immobile e inutile. I filosofi si son mostrati sopratutto artisti, riprendendo sempre gli stessi argomenti per trattarli a nuovo, come facevano i tragici greci con le loro favole e gli scultori co' loro tipi immutabili di eroi e di Dei.

Bisogna che il pensiero filosofico, per la via dell'induzione, non ricerchi che il singolo; la scienza induttiva della natura è la madre di tutte le altre scienze.

Si ricordi qui il carattere che sin dal Medio Evo aveva assunto la filosofia inglese. I suoi cultori sono anche i principali rappresentanti del nominalismo, di quell'indirizzo nella scolastica che corrisponde al moderno realismo. DUNS SCOTO polemizza contro S. Tommaso, per il quale la sola realtà è l'Idea universale e l'individuale è solo un effetto della limitazione mediante la materia.

Ruggiero Bacone deride Alberto Magno, perchè vuol filosofare senza aver studiato matematica e fisica; e dice che l'amore della *scienza sperimentale* lo fa languire in una prigione.

Solo il singolo è reale, afferma Guglielmo Occam; le nozioni generali non hanno senza la mente nessuna realtà, esse non sono che segni e simboli esprimenti l'insieme dei diversi fenomeni. Tutto il sapere si fonda perciò sulla percezione, la quale, alla sua volta, si riconduce all'interna ed esterna esperienza.

Quando la metafisica arriva fino alle cause finali, la cui conoscenza è improduttiva; essa, dice Bacone, confina con la Teologia. E così, distinta l'anima razionale, soffio di Dio, dall'anima sensitiva, che ha la stessa origine del corpo, ed è anch'essa corporea, il problema della spiritualità e dell'immortalità, relativo alla prima delle due anime, è un semplice obietto di fede. La scienza si applica solamente alle facoltà dell'anima per ricercarne l'origine, e bisogna studiarla come le scienze fisiche.

Or la Morale di Bacone, non altrimenti che la sua Fisica, vuole in prima affrancarsi e dalla teologia e dalla metafisica. Non è nè Dio, che fornisce immediatamente il principio della Morale, nè, in difetto del Dio dei cristiani, la ragione umana: non resta che interrogare la natura, e ad esse s'indirizza Bacone. La sua Morale si rannoda per uno stretto legame alla sua fisica. Egli rinunzia alla ricerca di un bene assoluto. Riconosce volentieri che il bene affatto umano, al quale limita la sua ambizione, è molto inferiore all'altro; ma esso ne è distinto, e ciò basta per esigere e giustificare uno studio particolare e indipendente.

La teologia è senza dubbio la padrona, e la Morale è la serva; ma non è nell'interesse della padrona di avere una serva che sia sempre sospesa alle sue labbra

attendendo gli ordini per agire e non osando far nulla da se stessa; ma che abbia, al contrario, qualche iniziativa, e che prenda sopra di sè di eseguire certe faccende troppo comuni perchè la padrona si degni di gettarvi gli occhi.

Intanto, la Morale, lasciata così a se stessa, agirà sempre in conformità dello spirito religioso?

Questione indiscreta che Bacone non si pone; egli dimanda solamente che abbia una certa indipendenza, quasi sicuro che non ne abuserà mai contro il domma.

I filosofi antichi, affidandosi alla ragione umana, non hanno, d'altra parte, fornito alla Morale che la chimera di un sovrano bene, impossibile quaggiù. Essi gareggiavano a chi più abbellisce l'ideale del saggio, come se volessero semplicemente eccitare un entusiasmo passeggiero in suo favore. Invece basta a Bacone, come una verità relativa, un bene anch'esso relativo. E non separando l'uomo dalla natura, è nelle leggi generali dell'universo che egli cerca di trovare quello che noi stessi regge in particolare. Tale è il metodo secondo il quale ricercherà, egli dice, le radici del bene e del male, e le fibre stesse di queste radici, o, in altri termini, la sorgente profonda alla quale noi dobbiamo attingere le nostre nozioni morali.

Che si studiino dunque i fenomeni intellettuali e morali con lo stesso metodo onde il fisico studia i suoni ed i colori. Giuristi e moralisti, invece, preoccupati come sono di trattare la scienza con un altro metodo, non posseggono, egli dice, che un tronco morto e disseccato, per averlo tagliato dalle sue radici, una scienza mutilata, e non più completa e vivente.

Naturalis philosophia..... prima magna scientarum matre haberi debet.

Il bene, quale l'Etica ha da ricercarlo, sarà d'ora innanzi relativo, limitato alla vita terrena degli uomini.

Il supremo bene esiste nell'altra vita, e il mezzo per raggiungerlo non è dato mediante la filosofia, ma mediante la religione.

Più tardi KANT proclamerà di nuovo che il mondo morale ha altre leggi che il mondo fisico, e che le prime si trovano scolpite nella coscienza di ciascuno: è là che bisogna in prima cercarle. BACONE opina, al contrario, di dover cominciare con lo studio di ciò che si passa nella natura, supponendo che le stesse leggi, e non altre, reggono l'uomo intero; e dopo aver osservato come i corpi si comportano fra loro, egli crede sapere ormai come debbono comportarsi le società umane. Da ciò la sua ammirazione per i filosofi anteriori a Socrate detti anche fisici, e la sua severità per la riforma socratica, giudicata funesta alla scienza, che essa faceva discendere, come dice CICERONE, dal cielo su la terra.

Dove si trova invece il suo vero centro? Nello spirito umano, che è come un mondo in piccolo, secondo SOCRATE? No, egli risponde, ma nell'universo.

Fu detto di BACONE essere stato il profeta del principio dell'utilità. E veramente, egli il primo ha formolato quel principio della legislazione, che d'allora ha seguito costantemente la politica teorica e pratica degl'Inglesi, che cioè lo scopo a cui le leggi debbono indirizzare i loro precetti, non è altro che rendere più felice a' cittadini la loro vita. Ciò avviene quando essi sono rispettati nella religione e nei costumi, resi sicuri mediante l'esercito contro l'esterno nemico, protetti contro i disordini interni, provvisti di tutto ciò che costituisce il loro benessere, la loro prosperità. BACONE, è vero, indica anche come fondamento e sorgente della moralità naturale, in conformità della veduta dominante del tempo, quelle norme innate, che si soleva chiamare il lume e la legge della natura; una veduta, la quale certamente non è al tutto chiara, ma principalmente è di natura *repressiva* e che

c'istruisce su ciò, da cui dobbiamo astenerci, piuttosto che su' nostri doveri e diritti positivi. E con questa mischianza di psicologia e di metafisica è evidente che egli non sarebbe riuscito a dar principio a niente di esatto e di determinato.

Ma questa intera teoria della legge naturale sta nella filosofia di Bacone semplicemente come il vecchio avanzo di un'altra epoca. Si può quasi dire che sia la sola memoria che vi ha parte, e non l'intelligenza.

Egli importa sopratutto che si rilevi l'esigenza già manifestantesi presso Bacone di collegare l'etica al principio della *scambievole compenetrazione di tutti i fatti e di tutte le leggi cosmiche.*

Le idee di Bacone non esercitarono sin dal loro primo apparire nella filosofia inglese una sensibile influenza. Nel 1620 furono pubblicati i *Cogita et visa* in una nuova trattazione come *Novum Organon;* ma nelle università di Oxford e di Cambridge rimase ancora in vigore, per venti anni almeno, l'antico metodo scolastico, ed anche dopo non fu da' circoli accademici che venne fuori la prima feconda applicazione della sua dottrina. Durante questo tempo la vita politica e religiosa in Inghilterra cadde in un disordine, che andò poi sempre aumentando.

La lotta tra le due sette religiose dominanti, l'anglicana e la presbiteriana, si fece molto viva, ed è noto che finì col portare i presbiteriani al potere. Ma entrambe le circostanze, l'ingrandirsi delle sette e lo spirito strettamente dommatico dei Puritani, contribuirono a dare un nuovo indirizzo al pensiero religioso inglese. Si fece più che mai sentire la necessità di dare alle morali esigenze dell'esistenza umana un fondamento diverso da quello che potevano offrire le confessioni religiose, le cui polemiche avevano perduto ogni riferimento alla vita pratica e le cui lotte sconvolgevano le coscienze. Ciò avvenne verso la metà del XVII secolo; da una parte su la base e con

l'applicazione della filosofia baconiana, dall'altra con una teologia razionalista o filosofia teologica, che aveva la sua sede nell'università di Cambridge dove coloro che la professavano erano detti latitudinarii o platonici. Hobbes è il rappresentante del primo indirizzo, Cudwort ed Henry More i più importanti campioni dell'altro.

Hobbes. Cudworth. Cumberland.

La filosofia, secondo Hobbes, non si occupa che dei fenomeni. Il corpo e le sue qualità o accidenti; ecco ciò che ne costituisce l'obietto.

La filosofia naturale tratta del corpo naturale, la filosofia civile del corpo politico o città.

Sono esclusi dal suo campo Dio, la sua natura e i suoi attributi, in quanto subietti incompresibili, di cui spetta alla Teologia il dissertare.

L'indagine relativa alla natura umana si restringe a ciò che essa attualmente apparisce; alla « somma delle facoltà naturali dell'uomo » corporee e mentali. Nessuna scientifica esposizione sull'origine e sulla destinazione ultima dell'uomo: qualche accenno di carattere metafisico, ma specialmente dal punto di vista di una critica demolitrice. Alle volte è parola di uno spirito nell'uomo distinto dal corpo; ma si aggiunge anche, che esso non può essere incorporeo, perchè tutto ciò che esiste realmente è esteso; ciò che noi comunemente chiamiamo spirito non è che un'ombra, un fantasma. Studiando sopratutto le facoltà dette spirituali, Hobbes le divide in due specie distinte; quelle che sono de' principii di concezione e quelle che sono dei principii di affezione. Le une hanno per effetto una semplice percezione, una nozione o un'idea; le altre, un certo impulso impresso al corpo nel senso e in seguito del piacere o del dolore.

In questa divisione noi non vediamo un posto per la volontà; ma ciò non è da parte di Hobbes oblio o omissione; è piuttosto ch'egli spiega questa facoltà per le stesse affezioni considerate come i principii interni del movimento volontario. Tutto, in fondo, si riduce all'intelligenza e alla sensibilità.

Il fatto più generale dell'intelligenza è la concezione

o nozione di un obietto esteriore, qualità o accidente di un corpo.

Ogni concezione, alla sua origine, è una sensazione o impressione sensibile. La sensazione da che ha cessato diventa l'immaginazione; la quale non è che la sensazione indebolita; tuttavia con la differenza, che in quella non entra punto la considerazione del passato, che è al contrario, essenziale e inerente a questa. Nell'immaginazione non v'è in effetti, che una sensazione indebolita; nella memoria v'è di più, coscienza dell'indebolimento. La memoria sviluppata diventa l'esperienza, e l'esperienza, alla sua volta, quando illuminata, un cominciamento della prudenza, la quale, elevata essa medesima al carattere di filosofia, è la scienza. In quanto alla parte che riguarda la sensibilità e le affezioni, il movimento favorevole o contrario all'azione della vita determina in noi il piacere o il dolore. Ma esso non si arresta qui: in seguito al piacere produce l'appetito, e in seguito al dolore l'avversione. Dall'appetito nasce la speranza, dall'avversione il timore.

Quando a riguardo d'una stessa cosa, si prova a volta a volta il desiderio e l'avversione, quest'alternativa, finchè dura, si chiama deliberazione. Quando, dopo la deliberazione, l'uno dei due movimenti prevale e la vince sull'altro, esso prende il nome di volontà; e quando, dopo la volizione, esso ha un potere d'esecuzione, ciò si chiama libertà; di modo che la libertà non è l'indipendenza, ma semplicemente l'assenza d'ostacolo alla volontà.

Se la libertà non è per un essere che l'assenza di impedimento, se non è che la possibilità di muoversi nello spazio, essa, secondo Hobbes, non appartiene agli esseri ragionevoli più che agli esseri irragionevoli, a un uomo più che a un fiume. È per ciò che essa si allea e coesiste bene con la necessità: l'acqua del fiume scorre liberamente, e intanto necessariamente. Gli atti volontari

dell'uomo, che sono liberi, sono al tempo stesso necessarii, perchè hanno delle cause.

Ed ecco ora la morale, che deve di necessità derivare da tale psicologia. Il bene è ciò che noi desideriamo, il male, ciò che noi temiamo: il bene e il male non sono dunque altra cosa che il piacere e il dolore.

L'amore e il desiderio del bene, l'odio e l'avversione del male sono dei fatti altrettanto necessari che la caduta di una pietra verso il centro della terra. Ora niente di ciò che è necessario può essere contro la ragione; e tutto ciò che non è contro la ragione è giusto e legittimo: è un diritto; perchè il diritto non è che la libertà che possiede ciascuno di usare delle sue facoltà secondo la retta ragione. Noi abbiamo il diritto di perseguire il bene e di fuggire il male. Ma il primo dei beni per noi è la conservazione; e gli atti tenuti in pregio sono quelli che servono di mezzo a un tale scopo: la potenza è un bene perchè essa è necessaria alla difesa, alla sicurezza.

Il fondamento del diritto naturale è, per conseguenza, di difendere la propria vita e la propria persona quanto più è possibile; e come è impossibile di raggiungere il fine senza i mezzi, il diritto di conservarsi importa, come conseguenza legittima, d'impiegare tutti i mezzi possibili alla propria conservazione, ed è così che io ho un diritto naturale a tutte le cose, e la misura del diritto, nello stato naturale, è l'utilità. Ma poichè gli uomini, a dispetto di diverse ineguaglianze, sono essenzialmente eguali fra loro, ciascuno ha speranza di ottenere ciò che desidera. Una volta che parecchi desiderano ciò, che essi non possono tuttavia egualmente conseguire e godere, l'uno diventa nemico degli altri e cerca, per la propria conservazione, assoggettare gli altri e togliere loro la vita; e ciascuno ha abbastanza forza per inferire al suo vicino il supremo dei mali. Poichè nessuno può fidarsi degli altri, finchè non esiste alcuna autorità coer-

citiva per i singoli, cerca ciascuno di assicurarsi contro gli altri, e nasce uno stato di guerra di tutti contro tutti, vale a dire d'inimicizia, poichè la natura della guerra non consiste nel combattimento, ma nel voler combattere.

In tale stato non trova alcun posto l'industria, la socievolezza, la scienza e l'arte, e il peggio è il timore di morte violenta e di continui pericoli. Finchè nessuna legge generale, nessuna potenza inibitiva esiste, le passioni degli uomini e le azioni, che ne nascono, non sono delitti; le nozioni del giusto e dell'ingiusto non trovano in tale stato alcuna applicazione, perchè non vi è proprietà, non vi è autorità alcuna. E tutti gli uomini avendo un diritto assoluto su tutte le cose, e tutti avendo un eguale potere, questo diritto di tutti su tutte le cose diventa assolutamente vano. Perchè quando il diritto è lo stesso per tutti, non è più diritto. Che m'importa di poter dire: la tal cosa è mia, se tutti possono dire altrettanto?

Chiunque intanto segue i dettami della ragione deve cercare difesa contro il male dello stato di guerra, vale a dire la pace. La prima norma della ragione è dunque di cercare la pace; la ragione detta gli articoli di pace che sono naturali. Le immutabili leggi naturali che ne derivano son quelle che, abolendo l'originario diritto naturale dello stato di natura, mantengono il vero diritto, quale ha valore nello stato sociale.

Che cosa è per Hobbes la legge naturale? È essa una *vera* legge? Noi abbiamo già visto che il *vero* diritto non si ha che nello Stato. Ebbene, nella trattazione de' rapporti tra la sovranità e la legge troviamo delle proposizioni come queste:—Siano o no veri i precetti, non la verità, ma l'autorità fa la legge. Appartiene alla suprema autorità d'interpretare ciò che s'intende per legge naturale. Buone non sono le leggi giuste, ma quelle che alla prosperità del popolo sono necessarie.

E che cosa è la legge propriamente detta? Essa è in generale non consiglio ma comando; non comando di un uomo a qualche uomo, ma solo di colui il cui comando è indirizzato ad uno già obbligato ad obbedirgli. Ma Hobbes lo dice egli stesso esplicitamente: « le leggi di natura non sono propriamente leggi, ma qualità che dispongono gli uomini alla pace e all' obbedienza. » Le leggi naturali adunque rimangono per Hobbes delle semplici norme di ragione; quindi non sarà possibile appellarsi ad esse contro la legge positiva. E quanto allo stato di natura, quello che importa per Hobbes di far rilevare è la necessità che ne deriva dell' esistenza dello Stato, del suo diritto ad essere, e non la realtà storica.

E dipinto co' colori adoperati da lui, sarà anch'esso meno fecondo di sinistre conseguenze nella vita politica di quello che sarà, come vedremo più innanzi, quale lo rappresenta Locke.

Egli è noto che la concezione dei giureconsulti romani della legge di natura, quantunque sia stata di guida nella riforma progressiva della legge civile, non implica alcun conflitto con la legge positiva umana. Presso i Tomisti si ha il germe di qualche cosa ben diversa dell'uso della *natura* come di un supremo tribunale a cui possono appellarsi coloro che si credono offesi nella loro coscienza o nelle loro aspirazioni politiche dalla legge positiva del proprio paese. *Lex injusta non est lex.*

Dalla legge naturale della ragione di cercare la pace segue l'altra: deve ciascuno, se della propria difesa e quiete è sollecito, rinunziare al diritto su tutto e tenersi pago a quel tanto di libertà, che egli stesso agli altri potrebbe riconoscere. Di qui la terza legge naturale, che impone l'osservanza de' contratti, poichè il contrario rimena allo stato di natura, la guerra di tutti contro tutti. Nell'osservanza dei contratti è riposta l'essenza della giustizia, con la quale essa comincia ad esistere dal momento che lo

Stato è fondato, e con ciò si ha una potenza coercitiva pe' contraenti. Nascono quindi al tempo stesso lo Stato, la proprietà e la giustizia. Da questa terza legge naturale derivano le altre, che hanno per fine l'esclusione dell'iniquità, della crudeltà, dell'orgoglio e sono fondate in ciò, che questi e simili vizii, e le azioni ad essi conformi, riconducono allo stato di natura. Deve ciascuno essere grato verso i benefattori; perdonare a coloro che si pentono del male arrecato; infliggere pene semplicemente perchè migliorino coloro che hanno mancato e siano d'ammonimento agli altri; nessuno deve con azioni, parole, gesti esprimere odio o disprezzo verso altri, ciascuno deve riguardare gli altri come eguali a sè secondo natura, e così via.

Il contenuto delle leggi naturali è riassunto in quei due precetti del vangelo: Fate agli altri ciò che volete che facciano a voi; non fate agli altri ciò che non volete che a voi avvenga. Lo Stato si contrappone dunque direttamente allo stato di natura: in questo dominano le passioni, la guerra, il timore, la miseria, la turpitudine, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la ferocia; nello stato all'incontro troviamo il governo della ragione, la pace, la bellezza, l'onore, la scienza, la benevolenza. Sotto la signoria dello Stato deve anche divulgarsi il regno di Dio.

E trattandosi dell'origine dello Stato mediante il contratto, Hobbes mira ad una interpretazione razionale, e però si mostra assai meno disposto di Locke a considerare il contratto stesso quale una realtà storica; e nel concepirlo come stipulato fra suddito e suddito, non fra suddito e sovrano, la sua teoria anche qui è meno pericolosa in quanto alle pratiche conseguenze. Per formare una comune potenza contro le esterne invasioni e la scambievole ingiustizia, così che possano godere dei frutti della terra e della loro attività, l'unica via è che gl'individui

mediante contratto fondino una società, i cui membri si promettano a vicenda pace e aiuto contro i loro nemici. Essi debbono perciò trasferire la loro potenza presa insieme ad un uomo o ad una riunione di uomini, così che la volontà di tutti si accentri in un solo; in altri termini è mestieri che un uomo o una riunione di uomini rappresenti la persona di ciascun singolo uomo, in modo che ciascuno si riconosca autore di tutti gli atti che quella persona compie, e alla sua volontà sottoponga il suo giudizio e la volontà sua. Questo atto di formazione dello Stato è tutt'altro che un accordo; esso consiste nel concentrarsi di tutti in una sola persona, poichè mediante questo contratto di ciascuno con ciascuno è che la moltitudine diventa una persona e vien detta Stato. Questa è l'origine del Leviathan o quel dio terreno, al quale noi dopo il Dio immortale dobbiamo difesa e pace.

Lo Stato è dunque, secondo Hobbes, un prodotto della più alta specie, della ragione negli uomini e del contratto politico; non dell'arbitrio, ma della necessità, perchè anche quando gli uomini sono spinti alla società e allo Stato dal timore scambievole, dal sospetto, da possibili vantaggi, è sempre tuttavia la ragione che fonda lo Stato. Una volta che il popolo ha trasferito la sua autorità ad un supremo potere dello Stato, cessa la sua autorità e il suo diritto, e quello ora è unicamente arbitro del volere della comunanza. La suprema potestà non può essere tolta a chi la possiede a causa del cattivo governo, perchè: 1.° ciò che fa colui il quale rappresenta la persona dell'intero Stato, lo fa l'intero Stato; 2.° essa non si trova con alcuno di coloro che le hanno trasferito il diritto in relazione di contratto e non gli può quindi fare ingiustizia, e neanche nel caso che operi contro le leggi naturali.

Hobbes combatte l'obiezione che in tal modo i cittadini sono soggetti all'arbitrio e alle passioni dei governanti, dicendo che gli umani interessi senza l'unità di

comando non possono esistere, che il male derivante dall'arbitrio della suprema potestà è sempre piccolo rispetto all'arbitrio e la violenza dello stato di natura, che la sovranità garantisce sempre il più gran bene, la sicurezza. Da questa posizione della suprema autorità discendono anche tutti i suoi diritti. Chi ha il diritto per riguardo allo scopo, ha anche il diritto a' mezzi per la difesa dello Stato.

La suprema potestà ha quindi il diritto di fissare le norme, secondo le quali ciascuno ha ciò che è suo, e ne gode senza molestia per gli altri cittadini, le norme relative alla proprietà, al bene e al male, alla fede e alla miscredenza. Essa ha il diritto di giurisdizione a decidere tutte le controversie, a conchiudere la guerra e la pace, a distribuire i premi e le pene, a scegliere i ministri. Chi ha la suprema potestà è la fonte d'ogni titolo, onore e dignità; dinanzi ad essa tutti gli altri cittadini sono eguali.

Se non che, in seguito alla fondazione dello Stato rimane per la libertà politica dell'individuo uno spazio molto angusto. Al cittadino rimane la libertà su ciò che non può essere trasferito e preso mediante il contratto; vale a dire il sovrano non può comandare ad alcuno di togliersi la vita o desistere dalla propria conservazione. In fine, quanto agli scambievoli doveri dei sudditi e dei reggitori, l'obbligo dell'ubbidienza non dura al di là della difesa che la potestà dello Stato garantisce, essendo un diritto naturale dei sudditi quello di tutelare se stessi.

É dovere della suprema autorità provvedere alla salute del popolo mediante l'istruzione e l'esempio, mediante le buone leggi. E buone non sono le leggi giuste, ma quelle che alla prosperità del popolo sono necessarie.

Perchè lo scopo della legge non è di garantire il popolo di fronte a innocue libertà, ma fare che mediante la violenza delle passioni, la temerità e la stoltezza esso

non cada in pericoli e perdite per se e per lo Stato. Quando la legge è utile al supremo imperante può, quantunque non necessaria, essere tuttavia buona. Ma così non è, poichè sono inseparabili tra loro il bene del popolo e quello del sovrano. E poichè in ogni Stato il sovrano è anche (jure divino) il supremo curatore delle anime e tutti gli altri sono curatori di anime o pastori in forza della sua autorità; questi (jure civili) non sono che suoi servi, quelli che sopraintendono alle città, alle province, e non hanno come tutti i pubblici servi, alcun diritto, che dalla suprema potestà non dipenda.

Il cittadino non ha libertà in materie religiose più che in altre, ma è obbligato alle pratiche della religione dello Stato e al credo della sua Teologia.

La teoria che sta a base di tutta la filosofia pratica di Hobbes non è falsa, ma incompleta. Egli, è vero, vede nell'uomo unicamente l'essere egoista ed isolato, nel morale solo il mezzo allo scopo di una pacifica e sicura esistenza; egli conosce solo il lato naturale dell'etica. Le conseguenze sono chiaramente e acutamente concepite; ma la finezza dell'osservazione psicologica non è affar suo, e perciò non è l'uomo intero, ma solo un frammento dell'essere umano, che forma il fondamento della sua teoria.

Ma non si tratta di una teoria campata in aria, e l'etica dopo lui non ha fatto che portarle il necessario integramento. Hobbes è il primo, che nel corso della filosofia moderna ha fatto il tentativo di spiegare ogni moralità come una modificazione dell'umano egoismo. E questo pensiero esercitò indi una potente attrattiva a causa anche della sua semplicità, che permette di ricondurre tutto l'operare umano a un unico principio. Locke e l'intera scuola degli utilitarii che si appoggia a lui, si collegano strettamente ad Hobbes. E Bentham ed Austin, nella loro dottrina della sovranità, non faranno che seguire la via tracciata da lui.

Sarà dagli oppositori di Hobbes detto e ripetuto per lungo tempo, che egli pone le norme morali sopra qualche cosa di arbitrario, di mutevole. Una tale teoria sembra contrastare alle essenziali esigenze della coscienza morale, la quale richiede che la validità dei principii etici sia sempre la stessa, ad ogni arbitrio sottratta. Se già per la natura stessa delle cose e innanzi ad ogni legislazione non vi è differenza tra bene e male, non può una legge essere migliore di un'altra; non si lascia più vedere alcun motivo per l'esistenza stessa della legge. Se non che, questa obiezione, tante volte poi rinnovellata, rivolta alla derivazione nominalistica de' principii etici, riposa sopra un malinteso.

Hobbes non è che neghi interamente a cotesti principii un fondamento nella stessa natura. Egli possiede e difende la nozione della legge di natura, la quale indica non meno le naturali proprietà delle cose in quanto servono a base della morale, che le norme elevantisi su quella base. Soltanto non riconosce alla legge di natura il carattere di legge nello stretto significato della parola. E nel tempo stesso, egli il primo, mostra la verità contenuta nel pensiero, che ai principii etici, appartiene insieme all'elemento obiettivo un elemento *subiettivo-personale,* ed è quest'ultimo, che gli dà il suo carattere proprio e la sua sanzione. È questo il significato, quando Hobbes fa cominciare il giusto e l'ingiusto con la legge e la convenzione. Egli non nega che nell'ordine generale della natura, di cui anche l'uomo con la sua organizzazione e i rapporti della sua esistenza è una parte, son poste alcune condizioni che diventano per gli uomini impulsi e occasioni a stabilire quei giudizii e quelle norme che vengono allora indicate come morali. Egli non conviene in questo soltanto, che innanzi ad ogni intervento del fattore subiettivo quelle norme siano da designare come morali. Non indietreggia davanti al pensiero della

mutabilità delle norme morali in certi limiti, un pensiero, che riempie di orrore gli oppositori e che, presa una forma meno rozza e più scientifica, troverà molti seguaci nello svolgimento ulteriore della filosofia morale.

Il Tulloch disse di Hobbes essere « un radicale in servizio della reazione, » e la diversità dei giudizi portati su di lui si lascia facilmente spiegare considerando le antitesi che si vedono riunite nella sua dottrina. Che ciò non è possibile intendere senza tener presente l'influenza delle relazioni in cui egli si trovò con la sua epoca, tutti gli espositori ne convengono; assai meno facile è a decidere quale sia stato il processo del suo pensiero; se i disordini della vita civile per le lotte religiose e politiche, di cui egli fu testimone, gli suggerirono il pensiero di trovare un mezzo per uscirne, col ritornare in onore il principio d'autorità, al quale dalla riforma in poi erano stati rivolti continui attacchi e creargli un fondamento filosofico; o se mediante le fatte esperienze si formasse in lui quella veduta della natura degli uomini, dalla quale egli poi, in quel tempo, riuscì a quelle conclusioni. Il processo strettamente sistematico della esposizione nelle sue opere, nelle quali è scomparsa ogni traccia della loro origine, impedisce di venire a un'affermazione decisiva.

Nel 1651 Hobbes, parlando del Leviathan, scrisse: « occasionato dai disordini del tempo presente, è stato condotto a termine senza parzialità, senza allusioni e senza altro intento che di porre davanti agli occhi degli uomini la mutua relazione tra protezione e obbedienza; di cui la condizione dell'umana natura e la legge divina, la naturale come la positiva, esigono un' inviolabile osservanza. »

Ad ogni modo, dal suo radicalismo teologi, politici, e filosofi si sentirono egualmente offesi, benchè egli non mancasse, d'altra parte, d'ammiratori, tra i quali Gassendi e Mersenne.

E pure la dottrina etico-giuridica che Hobbes presentava come il risultato della sua intuizione su la natura umana, coincideva ne' punti essenziali con quella che un tempo sofisti ed epicurei avevano insegnato. Si conosceva di già quella dottrina così bene per Cicerone come per Platone, i cui dialoghi contengono ampie esposizioni delle vedute dei sofisti. Se non che, prima che Hobbes in Inghilterra e Gassendi in Francia, facessero il tentativo di rinnovellare la fisica e l'etica di Epicuro, si era considerata questa parte della filosofia come secondaria, non cessando, nel tempo stesso, di chiamarla empia, malvagia, minacciante i principii fondamentali della morale. Gassendi aveva, contemporaneamente ad Hobbes, fatto il tentativo di rinnovellare, insieme con la fisica, l'etica di Epicuro; ed entrambi sono i capi del nuovo sensualismo e materialismo; ma, nel campo dell'etica almeno, l'azione esercitata da Gassendi fu assai meno efficace.

Cudworth combatte più specialmente coloro che il bene e il male, il giusto e l'ingiusto fanno dipendere dalla volontà arbitraria di Dio. Se una tale opinione fosse vera, non vi sarebbe più in Dio alcun attributo morale, nè bontà, nè giustizia, nè prudenza. Un tale essere non potrebbe ispirare amore. Egli potrebbe comandare lo spergiuro, l'omicidio e assolvere il colpevole. Dopo aver così stabilito, per le conseguenze a cui menerebbe, l'assurdità del principio che esso attacca, mostra contro Hobbes che le nozioni di giusto e ingiusto non sono date per alcuna legge positiva; ma, al contrario, che ogni legge positiva le suppone, e non può essere quindi giudicata o compresa che per esse. Esse son vere allo stesso titolo e sono concepite alla stessa maniera che le verità geometriche.

I giudizi morali non derivano dall'esperienza, nè dalla convenzione, ma dalla ragione, in quanto cono-

scenza dell' eterno, del perfetto. Le nozioni morali sono i principii necessarii della ragione divina come dell'umana.

La teoria di CUMBERLAND occupa un posto molto notevole nella storia dell'etica inglese. Non le si fa pieno diritto, se la si considera solo come un contributo alla polemica contro HOBBES.

La nozione del dovere che deriva direttamente dall'azione e indirettamente da Dio, si troverà in LOCKE; ma è qui la sorgente.

Il principio della benevolenza prima che da SHAFTESBURY è enunciato da CUMBERLAND. Il più alto grado di benevolenza forma il presupposto della società, così della comunanza come dei singoli.

Un progresso verso CUDWORTH è che il morale deriva dall'organizzazione e dai suoi rapporti con gli altri esseri ragionevoli; tutto ciò fu posto da Dio, e fin qui il morale è solo un' emanazione della divina volontà; ma esso non diventa con questo niente di arbitrario o mutevole.

CUMBERLAND cerca il fondamento della morale in ciò che insegnano il sentimento e l' esperienza; e vuol dimostrare così che un uomo è un essere sociale per natura e inclinato alla benevolenza. Il bene è ciò che mantiene e accresce la perfezione di uno o più esseri; il bene morale, ciò che sotto questo aspetto si riferisce agli esseri ragionevoli, in quanto noi non abbiamo qualche cosa per bene perchè lo desideriamo, ma lo desideriamo perchè in una maniera ragionevole come bene lo conosciamo.

Ora, la legge naturale esige che ciascuno abbia cura del suo proprio bene, ma che promuova anche quello degli altri. Egli definisce la legge naturale: « il principio che per la natura delle cose e la volontà della Causa prima si presenta con sufficiente chiarezza allo spirito e

determina la possibile condotta di un essere ragionevole, che maggiormente serve al bene comune; *e per cui soltanto si può ottenere la piena felicità dei popoli.* L'obbligazione legale ha così anche un carattere endemonistico.

Non vi ha niente nell'uomo di divino che l'amore; esso soltanto è gradito a Dio. Gli uomini desiderano la massima felicità e perciò essi amano non soltanto sè medesimi, ma anche Dio e i loro prossimi che sono egualmente ragionevoli. Lo zelo degli uomini per il bene comune non è possibile senza amore per Dio e per gli altri uomini.

Ma la felicità generale in che consiste? L'utile deve essere ripartito tra tutti, ma ciascuno deve esser pronto se il bene comune lo esige, a dare per esso la propria vita. La legge naturale esiste necessariamente e sempre.

Manca però a Cumberland il punto di partenza di un'analisi precisa della natura umana; perciò rimane l'intera derivazione indeterminata e oscillante. Egli non ha coscienza del valore, per quanto relativo, del suo principio della benevolenza e ha bisogno di appoggiarlo a principii teologici e teleologici.

Locke. Clarke.

Il problema filosofico si riduce presso Locke allo studio dell'origine e dello sviluppo delle idee del nostro spirito. La concezione del mondo e de' suoi fenomeni viene, così, fondata sopra una concezione particolare della natura umana, vale a dire su qualche cosa che non ha se non un'importanza secondaria nell'insieme dei fatti cosmici.

Vi sono o no, nell'ordine speculativo come nell'ordine pratico, idee innate? E per innato intende Locke ciò che è stampato nell'anima sin dal suo primo essere, e portato nel mondo con sè. Ora, una coscienza dell'idea è inseparabile, per lui, dall'idea stessa. Qualunque idea sia nella mente, deve la mente esserne consapevole. Il dire che un'idea o un principio è nella mente, e tuttavia non attualmente percepito dalla mente nella quale è, vale come dire che ciò è e non è nella mente; il che inchiude contradizione.

Herbert de Cherbury aveva indicato tra i caratteri a' quali si può riconoscere che alcune idee sono innate, quelli della priorità e dell'universalità. Locke si sforza di stabilire che quelle idee non sono primitive, perchè i fanciulli non le possiedono nè le comprendono, e non si trovano nello spirito degl'idioti e de' selvaggi: non essendo nè primitive nè universali, non sono innate, ma acquisite. É invece dall'esperienza ch'esse traggono la loro prima origine. E nell'esperienza Locke segnala un doppio modo d'azione; la sensazione e la riflessione. Se non che, fra questi due modi la priorità spetta alla sensazione; l'altro è la percezione delle operazioni della nostra anima applicate alle idee ch'essa ha già ricevuto da' sensi.

Per la sensazione noi acquistiamo le idee de' suoni, dei colori, degli odori, ed anche, per le idee che nascono

da più sensi, quelle di spazio, di espressione, di figura, di numero, etc.: mentre che per la riflessione noi acquistiamo le idee di ciò che si chiama percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e di tutte le diverse operazioni della nostra anima.

Quanto, poi, al preteso innatismo delle supreme nozioni etiche in particolare, non è, osserva Locke, alcuna verità pratica che senza ombra di dubbio sia riconosciuta; senza dire che tutte queste regole con la massima calma interna e sicurezza sono trasgredite.

L'esistenza del dovere è, intanto, determinata principalmente da una sufficiente sanzione della legge. Il bene e il male non è altro che l'accordo o il disaccordo delle nostre azioni volontarie con una legge, e per cui noi ci attiriamo, secondo la volontà del legislatore, buone o cattive conseguenze, detti premi o castighi. Senza legislatore, dunque, nessuna obbligazione; senza obbligazione, nessuna moralità. V'ha tre specie di leggi, che possono essere sorgente dell'obbligazione morale. La legge divina arriva a noi per una doppia via: mediante il lume della natura e mediante la rivelazione. Essa è anche la pietra angolare di ogni moralità.

Ed ora, prima di esporre la dottrina dello Stato di Locke, rivolgiamo uno sguardo alle teorie di Filmer e di Algermon Sidney, che la precedono.

Presso il Filmer manca ogni traccia di quello sforzo che pure si trova negli scrittori del suo secolo di obbliare cioè le passioni, politiche del momento ed elevarsi alla speculazione pura.

Egli afferma che la monarchia, in opposizione a tutte le altre forme di governo, è oggetto di speciale benevolenza da parte dell'Essere Supremo, e il primo uomo è stato il primo sovrano; che la legge di successione secondo l'ordine di primagenitura è un' istituzione divina, e nessuna potenza umana, nessuna durata di possesso,

anche di secoli, può spogliare il principe legittimo del suo regno; che la sua autorità è necessariamente dispotica, e le leggi, mediante le quali in Inghilterra e altrove le sue prerogative sarebbero limitate, sono da riguardare solo come concessione che il sovrano fa e può a suo talento ritogliere; e che, infine, qualsiasi contratto, che un re possa stringere col suo popolo, è soltanto una dichiarazione della sua attuale intenzione, ma non un contratto, il cui adempimento possa essere richiesto.

Sidney muove, con Milton, dalla nozione della libertà degli uomini, che non dev'essere concepita come arbitrio, ma come esenzione da tutte le leggi umane, alle quali essa non ha dato il suo consenso. Hanno perciò anche le nazioni la facoltà di conferire il possesso, l'esercizio del potere ad altri in certi limiti e sotto certe condizioni, o governarsi da sè nella forma che credono migliore. La violenza e la frode non può creare alcun diritto; il fondamento di ogni legittimo governo è nell'assenso de' singoli a limitare la loro libertà. Poichè Dio non diede a nessuno in particolare la sovrana autorità, egli ha per questa parte lasciato che ne disponga la volontà dei singoli; essi debbono, per il bene generale, eleggersi il più degno.

La potestà regia non è, quindi, patriarcale. Si deve anche, in tutte le contese col potere sovrano, decidere non secondo il vantaggio di questo, ma di ciò che per il popolo è bene. Le nazioni hanno il diritto della esistenza. Colui che esige ubbidienza, deve prima dimostrare di meritarla. Se la sicurezza del popolo è la suprema legge, deve questa legge essere altresì la radice e il limite di ogni sovrana autorità. I sudditi giurano obbedienza alle leggi, non contro le leggi. Le rivoluzioni cagionano disordini; ma se la guerra civile è un'infermità, la tirannia è la morte di uno Stato.

Come si vede, anche alle idee di Sidney manca il

fondamento e il legame di validi principii filosofici. Nel ricondurre ogni diritto al bene del popolo nel modo da lui tenuto, non si ha un criterio ben determinato per lo stabilimento dei diritti stessi; la prova delle sue affermazioni è tutta nei cattivi effetti delle teorie che combatte, e non nella giustizia.

La rivoluzione inglese, della quale Locke si fece il filosofo e il difensore, fu, in principio, una lotta tra coloro da una parte, che conferivano alla monarchia ereditaria una consacrazione di divinità, assicurando così la sua indipendenza dalla critica utilitaria, e coloro, dall'altra, che consideravano la monarchia ed ogni altra forma di governo solo come un mezzo alla felicità dei governati, da essere giudicata in ogni cosa dalla sua efficacia e bontà pratica. Coloro che combattono la rivoluzione vedono la monarchia fondata *a priori* su di un diritto che approda alle convenienze di una corte. Ora, l'oggetto dei ragionamenti di Locke è di sostituire alle considerazioni di convenienza, dei principii la cui base sia nella natura stessa delle cose, non senza tener conto delle varie contingenze.

Locke trova il fondamento del potere politico nella legge naturale della ragione, che è per tutti obbligatoria. La ragione, che è appunto questa legge, insegna a chi vuole trarne consiglio, che, essendo tutti eguali e indipendenti, nessuno può recar danno ad altri nella vita, nella libertà, nel possedimento dei beni; che, essendo tutti gli uomini creature di un onnipotente infinito Essere creatore, tutti servi di un supremo signore, da lui inviati nel mondo e sua proprietà; essendo dotati essenzialmente di eguali *attitudini* e tutti partecipi alla stessa natura, nessuna dipendenza può essere fra noi supposta, che ci autorizzi a distruggerci fra noi, e l'uno trattare l'altro come un essere a lui subordinato. Come ciascuno è obbligato a conservare se stesso e non abbandonare a suo talento il posto assegnatogli, così deve, sempre che la

propria conservazione non viene con ciò in collisione, contribuire alla conservazione, quanto può, degli altri uomini, a nessuno in qualsiasi maniera recar danno. Bisogna dunque considerare e trattare l'uomo come un essere ragionevole.

In questa legge morale è ora anche la legge del diritto naturale, perchè, quando ciascuno è obbligato di trattare gli uomini come esseri ragionevoli, ha ciascuno il diritto naturale di essere trattato come tale. Anche nello stato di natura vale dunque il diritto di essere trattato come essere ragionevole; ciascuno ha il diritto naturale di respingere come può l'offesa: soltanto, perchè in quello stato ciascuno è giudice della propria causa, perchè non esiste alcuna legge generalmente riconosciuta per decidere il giusto e l'ingiusto, e non vi è alcun potere per l'adempimento del diritto riconosciuto, nascono le contese, la violenza, le uccisioni, la vendetta; vale a dire lo stato di natura conduce più spesso a quello stato di guerra tanto da esso diverso, perchè non v'è alcuna autorità per i combattenti; e non rimane che appellarsene al Cielo. È in ciò il più forte motivo di abbandonare lo stato di natura e formare una civile comunanza. A questo scopo è necessario che ciascun membro di essa rinunzi alla sua naturale libertà e potenza e nelle mani delle società la deponga, affinchè questa l'ordini secondo la legge. Il potere politico consiste nel dare le leggi, per conservare le persone e la proprietà e impiegare il potere della comunanza all'adempimento di queste leggi e alla esterna difesa: tutto ciò per il bene generale. Quella naturale libertà di ciascuno, di essere sottoposto soltanto alle leggi di natura, si converte così, nella politica; la quale consiste in ciò, che tutti debbono obbedire alle regole date dal potere legiferante. Per l'esposta legge naturale della ragione questa sottomissione dell'individuo al potere dello Stato non è in alcun modo assoluta, non una rinunzia

della personale libertà ad un'arbitraria assoluta potenza, poichè, come Locke osserva, nessuno può dare ad altri più di quello ch'esso ha; or se nessuno è padrone della propria vita, non può ad altri dare il potere su di essa. Con altre parole; lo stato politico, che deve ovviare agl' inconvenienti dello stato di natura, non può di nuovo esporre i membri di esso alla potestà arbitraria di un individuo, perchè sempre che un tale individuo procede arbitrariamente ed è giudice in causa propria, perdura lo stato di natura.

Nella monarchia assoluta l' individuo è esposto a tutti gl'inconvenienti dello stato di natura.

Segue inoltre dalla legge naturale, che il passaggio dallo stato naturale al politico è un fatto della ragione e della libertà. Poichè gli uomini son tutti per natura liberi (ragionevoli), eguali e indipendenti, nessuno può senza suo consenso esser tratto fuori da questo stato e sottoposto alla politica autorità di un altro. Ciò che all'autorità civile ha dato origine, ciò che l'ha fondata, non è altro, che l' accordo di un certo numero di uomini liberi. Niente può rendere un uomo membro di una tale società, che non sia un fatto consistente in particolari promesse e contratti. Quand'anche le più illuminate monarchie non abbiano avuto la loro prima origine in un contratto, deve un certo accordo de' singoli essere presupposto: una vera e servile sottomissione non è concepibile e contradice alla legge di natura. Egli non gli dà nessun preteso diritto divino di signore; appunto perciò un diritto del governo, che si appoggi alla semplice forza o alla semplice conquista: il conquistatore consegue un'assoluta autorità sulla vita di coloro tra gli assoggettati, che intrapresero un' ingiusta guerra, o vi contribuirono; ma non sul rimanente popolo, che di ciò è innocente. Ne conseguita che la potestà politica è assolutamente diversa dalla potestà paterna su' figli, per educarli. Fra

genitori e figli non ha luogo alcuna eguaglianza di uso della ragione, ma bene tra sovrano e suddito. La potestà politica si differenzia anche di natura sua dalla potestà dell'uomo sulla donna, del padrone sugli schiavi, perchè essa si fonda mediante razionale accordo, contratti: non bisogna perciò far derivare lo Stato da relazioni di famiglia.

Mediante la legge naturale intanto non è solamente esclusa la violenza e l'arbitrio; essa conduce altresì ad una razionale organizzazione dello Stato. La legge fondamentale di ogni Stato è l'istituzione di un potere legislativo, che in conformità della legge di natura deve adoperarsi a conservare la società, e per quanto il bene generale lo consente, ciascun membro di essa. Poichè questa potestà legislativa, la suprema dello Stato, non è altro che la potestà di tutti i membri della società, a quella persona o assemblea trasferita, essa non può essere più grande di quella che tutte le singole persone avevano insieme nello stato di natura; poichè questa potestà degl'individui non è punto arbitraria ed ha i suoi limiti nella legge naturale della conservazione di tutti, non è la suprema autorità niente di arbitrario sulla vita e su' beni de' sudditi.

Appunto perciò le leggi della natura e di Dio prescrivono che: 1.° si governi secondo le leggi pubblicate; 2.° che queste leggi abbiano ad oggetto il pubblico bene; 3.° che nessuna imposta su' beni del popolo sia legittima senza il consenso suo o de' suoi rappresentanti; 4.° che l'autorità legislativa a nessuno, chiunque sia, può trasferire il potere di far leggi, poichè questa autorità rimane legittima solo là, dove il popolo l'ha posta.

Per ciò che riguarda la proprietà, ecco come Locke più particolarmente si esprime. Poichè l'uomo è padrone della sua persona, della sua attività, del suo lavoro, porta in se stesso il gran fondamento della proprietà: tutto

gli appartiene come proprietà, a cui esso ha applicato le sue cure, il suo lavoro. Soltanto, bisogna che resti sempre agli altri uomini abbastanza di simili ed altre cose buone.

Oltre di che, i governi non possono senza spese, imposizioni essere mantenuti, e ciascuno, che gode una parte della sua difesa, deve pagare da' suoi beni in proporzione della sua parte per il mantenimento dello Stato: ciò tuttavia sotto la condizione del consenso da parte del popolo o della maggioranza de' suoi rappresentanti.

Poichè nessuna società di uomini è obbligata o autorizzata a rinunziare alla propria conservazione o ai mezzi di essa, e sottoporsi all'assoluta volontà e all'arbitraria signoria di un altro, rimane sempre un diritto a staccarsene, quando questa viola la sacra immutabile legge fondamentale della propria conservazione.

Il popolo ha e conserva la suprema autorità. Esso non può tuttavia esercitare la sovranità finchè esiste il governo da lui istituito, ma solo dal momento che questo si è disciolto. L'obbedienza, alla quale esso si era obbligato, era soltanto obbedienza alle leggi.

Dalla relazione dell'autorità dello Stato con l'individuo, quale Locke la concepisce, viene da sè, che essa non ha alcun potere sulle coscienze e sulle credenze. La vita e la forza della vera religione consiste nell' intima e piena convinzione dell'anima, la quale non può essere costretta da alcuna esterna violenza.

La dottrina etico-giuridica di Locke, nei suoi tratti essenziali, non è che una espansione di quella di Hobbes. Anche presso lui l'egoismo rimane il principio della morale. E una volta che senza legislatore non si dà legge, e senza legge non si dà obbligazione, non si può applicare il significato proprio di legge a quella naturale. Soltanto, presso lui si trova anche più accentuata l'esigenza di derivare i principii etico-giuridici dalla stessa

natura razionale dell'uomo, indipendentemente da considerazioni utilitarie. Ed è ciò che giustamente lo ha mostrato ad alcuni come colui che preludia alla scuola *razionale* o *ideale*, venuta dopo lui, sempre però che non si dimentichi l'assenza nella sua dottrina di quei presupposti etici e metafisici insieme che formeranno il fondo della scuola ideale.

Le due ipotesi dello stato di natura e del contratto si trovano non meno presso Locke, e queste essenzialmente modificate.

A. Campbell Fraser con altri dice di lui essere stato il filosofo politico dell' Inghilterra nell' ultima parte del XVIII secolo come Hegel fu il filosofo politico della prima parte del XIX secolo. E aggiunge: mentre però l'uno disconosce la necessità organica razionale dello Stato e trova l'applicazione del suo insegnamento nelle convulsioni della rivoluzione francese; l'altro tende all'assorbimento dell'individuo nello Stato. Il parallelo sarebbe da accettare, se la dottrina hegheliana fosse più fedelmente rappresentata.

I « Principii del 1789 » in Francia, già formolati in America, deriveranno da Locke. Non è dovuto soltanto all' influenza di Rousseau quell' appello che si trova in esso ai diritti naturali.

« Gli uomini essendo tutti liberi per natura, eguali e indipendenti, nessuno può essere tratto fuori da questo stato e assoggettato al potere politico di altri senza il suo consenso. »

E nella grande rivendicazione che fa Locke de' principii della rivoluzione del 1688 sono tutti e tre i principii che Burcke condanna. I principii della rivoluzione del 1688 sono: scegliere il proprio governo, abolirlo per cattiva condotta, formare un governo da se stesso. Se non che, la teoria dei diritti naturali non è essa stessa una invenzione di Locke. Nè egli, nè Rousseau possono pre-

tendere alla gloria d'aver scoperto i titoli smarriti del genere umano.

La teoria dei diritti naturali è semplicemente il logico risultato dalla rivolta protestante contro l'autorità della tradizione, del suo appello al giudizio privato, vale a dire alla ragione e alla coscienza dell'individuo. La tesi di Wicleffe che ciascuno in uno stato di grazia ha reale dominio su tutto l'universo, da cui egli deduce il suo ideale della comunità dei beni, può appena esser citata come un esempio medievale della teoria dei diritti naturali, perchè non sono gli uomini in quanto uomini, ma in quanto santi, che hanno in questo mondo ereditata la terra. L'uomo che è in peccato mortale, non può avere proprietà. John Ball, il quale renderà popolari gl'insegnamenti di Wicleffe, interpretando a suo modo la Bibbia, arriverà a un appello genuino alla naturale eguaglianza dell'umanità.

D'altra parte, lo stato di natura, dipinto anche da Locke come uno stato sociale, e non di guerra di tutti contro tutti, nella mente dei suoi lettori diventerà molto facilmente l'età dell'oro. Il regno di natura era il regno di Dio; dirà Pope. La legge di natura diventa così qualche cosa di più vivo, anche, per l'immaginazione, e il sentimento è pronto a suggerire a se stesso che ciò che una volta è stato, può bene essere richiamato in vita, se solamente noi spazziamo via le cattive istituzioni che hanno turbato il felice stato di natura. Non si tratta che di un breve passo dal verso di Pope alle invettive di Rousseau contro la civiltà. Presso i tomisti la legge di natura è rimasta sopratutto un ideale per la legge umana; per i seguaci di Rousseau sarà un ideale da conseguire coll'abolizione completa della legge umana.

La teoria di Locke sulla tolleranza implica una completa rivoluzione nelle vedute antecedenti a lui della conoscenza e della fede umana. Essa è in armonia col punto

di vista critico e relativo che, vivente ancora lui, era diventato il segno distintivo dello spirito moderno.

La tolleranza per lui importa una protesta contro coloro che in materie teologiche e metafisiche proclamano un'assoluta certezza.

Ma neanche insegna Locke il dovere di un'illimitata tolleranza da parte dello Stato.

Egli sostiene che non debbono essere tollerati coloro i quali non professano e insegnano il dovere di tollerare tutti gli uomini in materia di religione; e neanche una Chiesa la quale sia costituita su tale base che coloro che entrano in essa abbandonano con ciò *ipso facto* sè medesimi alla protezione e al servizio di un altro principe. E vuole anche esclusi dalla tolleranza gli atei. « Promesse, contratti e giuramenti, che sono il legame dell' umana società, non possono essere mantenute da un ateo. » Ciò fa pensare a' dommi della *religione civile* di Rousseau.

La libertà delle opinioni in fatto di fede da ogni politica coercizione, per la quale egli perora, non è una novità.

Oltre a Milton, Ieremy Taylor, Granville ed altri avevano come scrittori lottato per una larga tolleranza da parte del potere politico; ma l'argomento era stato oggetto più di discussione accademica o di controversia settaria, che di vera ricerca scientifica. E presso lo stesso Milton è soprattutto la poetica bellezza del principio della tolleranza che vien messa in luce.

Gli antichi scrittori di politica non avevano trattato il diritto d'insurrezione. Cicerone lo ammette implicitamente, quando rapporta all' espulsione dei Tarquinii il principio della grandezza di Roma: ma egli non ne dà la teoria. D'altra parte, dal silenzio stesso de' politici antichi si può concludere che questo diritto di resistenza con le armi non era per quasi tutti materia di quistione; e l'ammirazione che avevano per coloro ch'essi chiama-

vano liberatori della patria, evidentemente lo prova. E neanche per Macchiavelli la questione esiste; a' suoi occhi, tutto ciò che riesce è legittimo, e quindi anche l'insurrezione. Locke il primo ne dà la teoria.

La dottrina della proprietà è uno dei punti più nuovi e più forti nell'opera di Locke. Soltanto le conseguenze che se ne possono trarre, quando la si consideri nella sua interezza, sono di un carattere spiccatamente comunistico. « Bisogna sempre che resti agli uomini altrettante di cose simili ed altre buone. »

Al principio del XVIII secolo, in occasione della filosofia di Locke, contraria anch'essa in gran parte alle idee dominanti del tempo, si sollevò quasi la medesima discussione che nella seconda metà del XVII secolo aveva suscitata la dottrina di Hobbes.

Prima trovò l'intellettualismo e il razionalismo, quale Cudwort contro Hobbes l'aveva propugnato, un degno campione in Samulle Clarcke; il quale contribuì in molti modi allo sviluppo spirituale del suo tempo. Cudwort e Clarcke hanno molti lati di somiglianza che riposano così su le loro idee fondamentali, come su la posizione da essi presa. Quanto a ciò, è da notare naturalmente la differenza dei tempi: le armi con cui essi difendono le loro dottrine sono ora diverse: in luogo del platonismo dominante presso Cudwort, si trova presso Clarke la filosofia cartesiana perfezionata mediante i principii di Newton; e in luogo dell'apparato letterario e delle frequenti esposizioni delle dottrine di antichi filosofi, si trova presso Clarke lo sforzo di dare alla sua trattazione una forma che si avvicini il più possibilmente ad una dimostrazione matematica.

Clarke concorda con Cumberland in ciò, che l'operare morale deve essere diretto al bene generale. Il principio che forma la base di tutta l'argomentazione di Clarke, è che le relazioni tra azione e persona, e tra persona e

persona sono altresì relazioni di convenevolezza o sconvenevolezza, di proporzione o sproporzione.

La loro evidenza è pari a quella delle verità della geometria. « Tutte le creature ragionevoli la cui volontà e le cui azioni non sono costantemente e regolarmente determinate mediante la ragione e la necessaria distinzione delle cose fra loro, a seguire le eterne e immutabili regole della giustizia, dell'equità e del bene, ma si lasciano trascinare dalle passioni e dagl'interessi egoistici, si pongono in contraddizione con la natura e la ragione delle cose. Ogni azione malvagia e violazione del diritto è nel dominio morale la stessa cosa che se alcuno volesse mutare le relazioni dei numeri o le proprietà delle figure matematiche.

È evidente che Clarke scambia la *necessità logica* col *dovere*.

La legge morale è, nella sua dottrina, indipendente dagli stessi decreti di Dio; o piuttosto, poichè essa è l'essenza e la natura medesima di Dio, egli non può imporci altra legge da quella che egli segue; non un ordine senza ragione emanato dalla sua onnipotenza.

Hutcheson. Hume. Smith.

Già enunciato da Cumberlam, il principio della simpatia diventa per Schaftesbury il supremo principio dell' etica.

Egli pensa, che la base morale della condotta non è da riporre in un piacere, risultante dall'azione, ma nel pubblico bene, e che, intanto v'è in noi un istinto che tende alla bontà verso gli altri. È, poi, mediante un certo *senso morale*, che noi giudichiamo del valore della condotta, giusto come mediante il palato, decidiamo per rispetto alle cose amare e dolci.

Vi sono in noi tre classi di affetti: le tendenze naturali, che sono indirizzate al bene della umanità; le tendenze egoistiche, che solo al proprio interesse sono rivolte; e tendenze, che non sono nè al proprio nè all'altrui bene giovevoli, e che però egli chiama non naturali. La moralità secondo questa veduta è da definire per il giusto rapporto degli affetti naturali con quelli egoistici, e l'assenza de' non naturali.

L' opposizione tra l'etico e il naturale, quale si trova presso Hobbes, viene così a cessare. L' etico non è una lotta contro la natura, a favore di un principio fatto valere come norma ideale mediante qualche volontà estranea o qualche aggiunta considerazione d'interesse, ma come deduzione di ciò che già esiste in ogni uomo allo stato di naturale disposizione. I sentimenti su' quali riposa la vita in comune, non è già che siano da prima artificiali; essi invece si presentano originari come la vita e tutte le emozioni nell'uomo.

Soltanto, lo Schaftesbury lascia non dimostrato il suo appunto; non si trova presso lui che affermazione accanto ad affermazione; tanto che il Mandeville, venuto immediatamente dopo lui, potè riaccettare la teoria egoistica

di Hobbes, ed elaborarvi sopra il suo sistema; giungendo sino al paradosso che la moralità è semplicemente il contrassegno delle regole, dalle quali gli uomini sono costretti e lusingati ad anteporre il pubblico interesse al proprio.

Indi il Butler cerca di dare più solida base, che non gli abbia dato il suo antecessore, al potere in noi che determina il valore della condotta. Questo è essenzialmente un potere di riflessione, ed egli lo chiama col vecchio nome di coscienza. Esso è un potere di giudizio e di vigilanza su noi stessi. Così lo si lasciasse operare secondo che ne ha il diritto! La impossibilità che ciò avvenga per la sola opera degli uomini, pare abbia, poi, condotto Butler a invocare l'intervento del principio teologico.

L'assunto di Hutcheson rimane quello di Schaftesbury: mostrare in noi l'esistenza di affetti rivolti al bene altrui, al tutto disinteressati. Egli vede, anche più chiaramente, che con la constatazione di un principio generale di benevolenza accanto all'egoismo, non si è trovato ancora niente, nell'interesse della Morale, sul rapporto di questi due gruppi d'affetti. In sè e per sè, trattati come semplici forze naturali, stanno fra loro in relazione di eguaglianza. L'innata benevolenza dell'uomo e l'amore di sè sono perciò da lui, sotto questo rispetto messi in parallelo co' principii della gravitazione e della coesione de' corpi in Fisica. Ma sta per Hutcheson come un fatto d'esperienza, che nella lotta de' due indirizzi della volontà un primo colpo dal lato della benevolenza sopravviene mediante un sentimento che ne accompagna tutte le manifestazioni; l'affetto riflesso cioè dell'approvazione (morale). Questo sentimento di approvazione non riposa sul concetto dell'utilità, che certe proprietà arrecano al subietto; non sull'accordo con la divina volontà e neanche sull'accordo co' veri principii delle cose. E

l'indicazione per l'affetto riflesso dell'approvazione è di *senso morale*.

Con questa posizione isolata e caratteristica presa dagli affetti in etica si dovrebbe dir finito l'antico primato della ragione.

In quanto alla dottrina del diritto e dello Stato, Hutcheson manca di originalità e lascia desiderare maggiore determinatezza in ciò che egli assume come supremo principio giuridico.

L'azione a cui si può avere diritto, deve essere rivolta al meglio della società e al vantaggio dei singoli. La coscienza ci persuade della necessità di rispettare il diritto degli altri, se vogliamo conseguire l'approvazione di Dio e la nostra. Alcuni de' diritti sono così fatti, che il vantaggio della società esige, che tutti coloro che li hanno, debbono in ciò essere lasciati illesi e gli altri saranno con la forza obbligati a rispettarli: questi saranno chiamati diritti perfetti. Altri diritti che davanti a Dio e alla nostra coscienza sono veramente sacri, sono così fatti, che bisogna rimettersene alla buona volontà degli altri: diritti imperfetti.

I diritti innati, quelli cioè, che a ciascuno per la costituzione della sua natura debbono essere accordati, sono perfetti e imperfetti. Fra i primi sono da annoverare il diritto alla vita e alla sicurezza, la libertà naturale, vale a dire il diritto che ha ciascuno d'impiegare le sue forze secondo che gli piace per fini che non ne venga pregiudizio agli altri, il diritto di giudicare secondo il proprio convincimento. In questi diritti consiste la naturale eguaglianza degli uomini. I diritti innati imperfetti corrispondono a delle nobili virtù, per le quali la nostra anima in molte sue azioni deve sentire una sacra obbligazione. Gli uomini di straordinaria virtù hanno sotto questo rispetto il più grande diritto.

Dopo aver diviso i diversi modi di governo in due

categorie, da una parte i modi misti, dall'altra i modi semplici, che sono la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, Hutcheson stima che una forma mista, costituita dalla riunione di tre modi semplici, ne manterrebbe i soli vantaggi.

Riproducendo le idee di Locke, egli, intanto, insegna, pochi anni prima di Rousseau, il patto primitivo degli uomini fra loro e de' sudditi col loro governo. « Dopo aver visto gl'inconvenienti dello stato di natura, è verosimile che i prudenti e i saggi scoprissero questo rimedio, vale e dire che un gran numero di uomini facessero un patto fra loro, per formare una società nell'interesse di tutti e di ciascuno che dovesse essere diretta dal consiglio de' prudenti, società in cui a poco a poco, per i vantaggi evidenti, essi attirarono gli altri uomini. » Tre elementi occorrono alla formazione del potere civile: 1.° un patto per il quale tutti gli uomini convengono di riunirsi in un solo popolo, governato da un consiglio comune; 2.° un decreto del popolo che costituisce la forma del governo e designa i capi; 3.° un patto tra i capi e il popolo che lega i sudditi all'obbedienza, e i capi al rispetto verso i sudditi. Senza dubbio, non è probabile che nelle società primitive un tal patto fosse stato espresso esplicitamente; ma in tutte esso ha dovuto esistere d'una maniera implicita. »

Hutcheson combatte la teoria del diritto divino, dicendo fra l'altro, che i diritti de' popoli sono non meno divini che quelli de' re. E ammette e insegna nettamente il diritto d'insurrezione. « Se si obbietta che il popolo non è giudice nella sua propria causa, a più forte ragione è così dei sovrani. Bisogna dunque, quanto è possibile, ricorrere prima agli arbitri: ma se la cosa è impossibile, è certamente al popolo che appartiene il giudizio in ultima istanza, perchè da esso è che i governanti tengono il potere, ed è nel suo interesse che il potere è stato istituito.

Fra le critiche mosse ad Hutcheson, è di non avere neanche lui fornita un'analisi fina e profonda nella spiegazione dei fenomeni morali. Fu questo uno dei meriti di Hume.

Noi, dice Hume, paghiamo un tributo di stima e di ammirazione alle stesse qualità del nemico, se buone, quantunque siano a noi incresciose e nocive. Simili esperienze ci vietano di fondare le decisioni morali sulla reciprocanza e sull' egoismo; un altro potere fa di bisogno alla stabiltà e alla generalità propria del giudizio morale. Le difficoltà che qui si presentano, possono trovare soltanto la loro soluzione nel principio della simpatia. Noi lodiamo le qualità che sono rivolte al bene della razza. E siamo indotti a ciò dalla simpatia, per la quale un uomo si mette con l'immaginazione in luogo di un suo simile, e considera come fatto per sè ciò che è fatto per un altro. Il giudice della moralità è lo spettatore, non l'agente; cotesto trasferimento di giudizio è appunto la novità di Hume.

In quanto al quesito, se il giudizio morale ha origine dalla ragione o dal sentimento, Hume finisce col mettersi dalla parte dei sostenitori del *senso morale*. La ragione può soltanto preparare, rischiarare la sentenza finale, relativa al valore della condotta.

Non è poi a parlare di principii, di leggi eterne, immutabili nella sfera etica.

Nell'elenco della virtù, che Hume stabilisce, troviamo tre gruppi ben distinti l'uno dall'altro; vale a dire, prima le virtù propriamente sociali, la benevolenza, la carità e la giustizia, che sono utili agli altri; poi una serie di proprietà, che sono utili a colui che ne è il possessore; infine, un numero di altre prerogative, che in parte a noi stessi in parte agli altri sono immediatamente aggradevoli.

In opposizione ad Hutcheson, il quale considera le sole virtù private come materia di un giudizio morale, Hume pone questa distinzione come puramente verbale.

Nè v'è, secondo lui, una differenza tra virtù e vizio;

non si tratta di due specie diverse di proprietà dell'anima. Non v'è nell'uomo alcuna assoluta iniziativa nè del bene, nè del male: nessuno può agire diversamente da quello che i suoi motivi lo determinano.

Hume separa la giustizia dalle altre virtù. In conformità de' concetti fondamentali della sua filosofia, lo vediamo ora avvicinarsi più a' capi del nominalismo etico, Hobbes e Locke, che ai suoi antecessori immediati Schaftesbury e l'intera sua scuola. La giustizia non è, per lui, da collocare tra le virtù *morali*.

Il ragionamento di Hume è il seguente: Tutto ciò che è etico riposa sopra un sentimento; per la giustizia non si lascia dimostrare cotesta base del sentimento; perchè fin dove i nostri sentimenti vengono in gioco, noi parteggiamo assolutamente per noi stessi e per coloro che ci son prossimi; un correttivo ed essi non può quindi seguire mediante il sentimento, il naturale fondamento dell'etico; essa è perciò artificiale. La natura crea mediante l' intelligenza e la forza del giudizio un mezzo contro gl'inconvenienti e i disagi, che per l'umanità sono inevitabili nell' incontrarsi di certe proprietà dell' anima con certi rapporti del mondo esterno. Fra queste proprietà è l'amore di sè; e gli esterni rapporti sono la facilità del cambio di possesso de' beni, legato con la scarsezza di ciò che per natura esiste in relazione a'desiderii e ai bisogni dell'uomo. Questa, opina Hume, vi terrà per fermo, che sia la vera e propria natura dell'uomo al principio del suo svolgimento, e che esclude quella duplice finzione dello stato di natura e della così detta età dell'oro. Che il primo non possa essere esistito, Hume rileva molto energicamente. Non si può ammettere, che una tale relazione degli uomini fra loro sia durata così lungamente, da meritare il nome di stato naturale. Perchè ciascuno appartiene almeno a quella società che è la famiglia e impara da' suoi genitori qualche regola di condotta ; e

appunto così ogni padre esercita i principii rudimentali della giustizia, per mantenere la pace tra i suoi figliuoli. In quanto all'altra finzione, essa ci mostra, che la giustizia sarebbe impossibile e superflua, quando ciascun uomo fosse sollecito del bene altrui, o la natura avesse provveduto abbastanza per tutti i nostri desiderii e i nostri bisogni.

Dopo ciò è facile determinare la sorgente, da cui emanano le regole della giustizia. Poichè anche quando solo sopra un sentimento esse possano riposare, la benevolenza che porta gli uomini verso gli estranei, è troppo debole, per poterle attribuire un tale valore, deve la direzione del nostro egoismo essere intrapresa mediante nessun altro affetto, che esso medesimo, in virtù di un cambiamento del suo scopo. E questo cambiamento deve avvenire in seguito alla più piccola riflessione; poichè è evidente, che il nostro egoismo guadagna mediante una tale limitazione molto più, che se noi lo lasciassimo libero da ogni freno; che nell'esistenza della società sia più facile avere, acquistare i beni, che in un luogo solitario e abbandonato, quale sarebbe nella generale licenza de' singoli.

La giustizia non è nè qualche cosa di arbitrariamente fatto, nè qualche cosa di compiuto, finito sin da principio; essa cresce con lo svolgimento della società mediante il complicarsi delle relazioni, l'autorità dello Stato, la domestica disciplina, la tradizione continua e l'educazione.

Già presso Hume vediamo lo sforzo di entrare mediatore nell'unilateralità delle concezioni precedenti. Su questa via ha continuato Smith, ed ha arricchito d'importanti determinazioni la teoria del suo antecessore.

Il suo assunto si può formolare così: conciliare la parte utilitaria del principio etico con l'esigenza di norme generali e stabili.

L'utilità compie anche per lui un grande ufficio nei nostri sentimenti di approvazione o disapprovazione; ma essi sono al tempo stesso, nella loro origine ed essenza,

diversi dalla percezione dell'utile o del danno. Solo in una maniera astratta di vedere può l'utilità essere considerata come il proprio motivo di decisione per il giudizio. Ma se si guarda più accuratamente a' singoli casi, ci si accorge che la nostra approvazione o disapprovazione deriva da più ampia sorgente.

Essa è determinata dall'accordo o disaccordo dei nostri sentimenti con quelli di un altro uomo. Ed ecco propriamente in qual modo. Quando una persona fa del bene a un'altra, la simpatia dello spettatore è doppia: esso simpatizza col benefattore, approva la sua condotta. Esso simpatizza anche con l'obbligato. Ora, il sentimento dell'obbligato è la gratitudine, il desiderio di rendere il bene per il bene. Lo spettatore desidera dunque che sia reso il bene per il bene; esso giudica che il bene merita una ricompensa. Quando, invece, una persona fa del male a un'altra, la simpatia va all'oppresso piuttosto che all'oppressore: si desidera, come lui, che il male sia reso per il male; si giudica che il male merita una punizione.

Se non che, Smith riconosce che la simpatia del più gran numero di persone non è sempre un criterio infallibile del bene e del male. I sentimenti che animavano Socrate erano senza dubbio poco simpatici alla maggioranza de' suoi concittadini, e intanto Socrate aveva ragione contro essi. E così deve intendersi che sia *la simpatia d'uno spettatore imparziale e disinteressato.*

L'energia specifica del sentimento morale è a questo modo posta più nettamente e mantenuta; e si ha insieme un indizio più chiaro del punto ove bisogna cercare la fonte del giudizio morale.

L'antecedenza psicologica da cui scaturisce il giudizio della condotta, non è così semplice come Hume se l'era rappresentata. Ogni giudizio contiene qui due determinazioni in sè. Egli non basta simpatizzare con la gioia e la gratitudine di colui, al cui vantaggio l'azione

è fatta; ma bisogna altresì appropriarsi tutti i motivi che hanno determinato l'agente, e approvarli, per poter trovare legittima quella prima simpatia e l'azione veramente buona. Al contrario, non deve un'azione apparirci senz'altro immorale, quando si vede alcuno offeso o danneggiato; ma allora soltanto che noi dobbiamo negare il nostro assenso a' motivi dell'agente.

Noi così abbiamo anche l'eliminazione di un altro difetto della teoria di Hume; quello cioè di aver trascurato un elemento etico quale è l'intenzione. E di speciale importanza è questa teoria come una correzione di quella di Hume sull'origine della giustizia; alla quale viene ora indicato un posto eccellente tra i fenomeni etici. Hume aveva cercato inutilmente la base di un sentimento per la giustizia; e per ciò principalmente l'aveva spiegata per una disposizione artificiale, procurata in noi, e non per una necessità risultante da rapporti naturali. A questa difficoltà viene ovviato da Smith: con l'impulso della rivalsa, quella specie di taglione, ch'egli chiama la gran legge ch'è a noi dettata dalla natura, al quale già Schaftesbury e Butler avevano accennato, ma assai vagamente, è la base acquistata per il sentimento della giustizia, perchè operante più immediatamente ed energicamente, che il freddo calcolo del danno, che dovrebbe derivare dalla infrazione dell'ordinamento giuridico all'esistenza della società.

E in ciò, dice Smith, si pare la sapienza di Dio; poichè altrimenti nessuna comunanza politica sarebbe possibile, e intanto l'uomo, fatta al tutto astrazione dalle tendenze sociali, sente così che il suo interesse personale è strettamente legato a quello della società.

Questa derivazione ha anche gran parte di vero. Certo, v'è quando noi, nel punire o nell'approvare la pena, lo facciamo semplicemente per il riguardo agl'interessi generali della società; ma v'è anche abbastanza di casi

in cui a quegl'interessi si unisce in noi l'altro che prendiamo alla parte dell'individuo offeso; e questo, e non l'astratto riguardo al bene del tutto, è la origine prima del nostro giudizio sul valore dell'azione.

L'utilità, dunque, nella dottrina di Smith, non forma essa il motivo del nostro giudizio: mentre dall'esistenza bene assicurata del morale derivano utili conseguenze.

Lo stesso potere della simpatia, mediante il quale si approvano i sentimenti e i motivi di altri e si fonda il nostro giudizio su di essi, diventa, poi, nel giudizio di altri su noi, la regola della nostra condotta. Il giudice morale e l'agente morale sono perciò possibili solo nella società. A un uomo, che sia cresciuto in uno stato non sociale del tutto, possono le sue azioni apparire belle o non belle, secondo che esse sono o no appropriate al promovimento della sua felicità; ma siccome tutte le percezioni di cosiffatta natura sono soltanto affare di gusto, sarebbe anche il giudizio di tale uomo su di sè sotto la indeterminatezza e le oscillazioni di tutti i giudizii di gusto. Solo dal momento, che esso entra nella società di altri, acquista un criterio sicuro per giudicare se stesso.

Noi giudichiamo allora su la nostra condotta, col trasportarci nel posto di un altro e dimandarci se noi la stessa cosa dal suo punto di vista saremmo capaci di approvare e simpatizzare o no con lui. Il sentimento della vergogna, l'appagamento di ciò che è glorioso, questi due moventi caratteristici d'ogni pratica moralità, sono soltanto da spiegare, quando si tiene davanti agli occhi l'essere sociale. Nasce così l'amore per tutto ciò che è nobile, lo sforzo alla dignità e alla grandezza del carattere.

In questa intima forza impulsiva del principio morale, attinta dallo stesso principio della simpatia, si vede anche perfezionata da Smith la teoria di Hume.

La somma delle esperienze fatte ne' singoli casi viene, poi, espressa e raccolta nella forma di regole generali,

e costituisce quelle proposizioni etiche astratte, che di tanto agevolano il giudizio di valore, e sono della più grande importanza per la nostra condotta.

Quelle regole generali sono, intanto, giustamente riguardate come le leggi della Divinità. Esse, d'accordo con la natura del loro divino autore, tendono anche necessariamente al più benefico impiego delle umane facoltà e risorse.

E lo scopo che serve di guida alle speculazioni politiche di Smith è d'illustrare appunto le disposizioni prese dalla Natura ne' principî della mente umana, e nelle circostanze dell'esterna situazione dell'uomo, per un graduale e progressivo aumento ne' mezzi della ricchezza nazionale, e dimostrare che il più efficace mezzo di progresso per un popolo è mantenere quell'ordine di cose che la Natura ha fissato. La classica concezione della Natura suppone semplicità, armonia, ordine ed eguaglianza nel mondo morale come nel fisico; associata essa con la divina equità e la divina benevolenza verso gli uomini, diventa necessariamente la cagione di un'equa distribuzione della ricchezza, come mezzo di felicità. Niente dopo ciò è necessario per l'umana legislazione al di là del mantenimento della eguale giustizia e sicurezza per ogni uomo nel seguire il suo proprio interesse nel suo proprio modo.

Bandito ogni qualsiasi sistema di preferenza o di coercizione, si stabilisce da sè l'ovvio e semplice sistema della naturale libertà. In conformità di questo sistema della naturale libertà, lo Stato ha soltanto tre doveri da compiere: vale a dire, proteggere la nazione dalle esterne aggressioni, amministrare la giustizia, e mantenere certe istituzioni ed opere, che i singoli o un piccolo numero di singoli non hanno alcuno interesse a fondare e mantenere, perchè non troverebbero nessun compenso per le spese a ciò impiegate, mentre questo per una grande associazione è possibile.

Bentham.

Quando Hobbes aveva formolato il principio dell'utilità, era stato in seguito ad un'analisi lunga e profonda della natura umana: nessuna traccia di ciò in Bentham. Quel principio e il sistema che Hobbes ne aveva dedotto era stato oggetto di discussione ed esame, aveva anzi formato il punto centrale di ogni controversia nel dominio etico: Bentham mostra d'ignorare l'intera polemica.

È noto ch' egli, natura essenzialmente pratica, non fu sin da principio mosso da bisogno speculativo, ma da particolare esperienza dell'intima assurdità nelle diverse parti del diritto inglese; e che anche più tardi ogni teoria, ogni trattazione della natura umana non ebbe valore per lui che in quanto si potesse trasportare immediatamente in disposizione legislativa. Animato insieme dal più vivo e schietto desiderio del bene e da una fiducia illimitata nel potere dell' intelligenza, quando si presentò alla sua anima il principio della *più grande felicità del più gran numero,* fu come una rivelazione, e diede indirizzo, e poi sostegno al suo apostolato. Quel principio gli apparve come un assioma, la cui semplice enunciazione basta per assicurargli l'universale consenso. E « Priestley fu il primo, egli dice, se non Beccaria, che m'insegnò a pronunziare questa sacra verità. » Lo zelo e l' ardore nel propagarla gli venne dall'*Esprit* di Elvezio.

Egli, intanto, dà al principio un'applicazione piu estesa e più feconda che alcuno dei suoi antecessori, e ne risulta, insieme con la critica di ciò che esiste, il disegno di un nuovo e vasto edifizio.

Lo spirito classico prevalente nel secolo XVIII era disadatto a figurare la cosa vivente, l'individuo reale, tale quale esso esiste effettivamente nella natura e nella storia; e finisce col non conservarne che un residuo corrispon-

dente a un nome vuoto, detto astrazione. Per esso l'uomo è da per tutto il medesimo: gli manca (dice il TAINE) *l'immaginazione simpatica*, per la quale l'uomo si trasporta in altri e riproduce in se medesimo un sistema di passioni e di abitudini contrarie alle sue. Ne nasce una dottrina, la quale pretende al governo delle cose umane, imponendosi in nome della ragione, ma non della ragione istruita dalla storia.

Or, la tendenza rimane la stessa, sia che si esamini l'elemento storico con un puro criterio di ragione, sia con la compatibilità di esso rispetto alle esigenze della prosperità generale. In ambo i casi, è sempre la critica astratta che prende le mosse dal di fuori, e che è indifferente al modo onde le cose sono divenute, ciò che esse significarono, e solo dimanda ciò che esse oggi per noi valgono.

E BENTHAM considerava la storia come un semplice almanacco di date. Egli non manca al tutto di riconoscere in materia di legislazione il valore del metodo storico di MONTESQUIEU. « Le leggi aprono la via alla conoscenza della vita di un popolo; dipingono l'aspetto del paese. » Ma dice anche che la scienza della legislazione è una cosa molto più semplice che non si possa credere dopo aver letto MONTESQUIEU. Se non che, delle due tendenze di sopra indicate, quella determinata dal principio utilitario può bene servire di complemento all'altra; per quanto ciò neanche basti alla soluzione del problema relativo al supremo principio etico-giuridico sempre che si tratta della teoria utilitaria nella forma in cui qui ancora la troviamo. Le idee degli assioni della ragione acquistano validità in quanto mezzi necessarii al promovimento della prosperità di un popolo. Se si vuole un esempio di ciò, si paragoni la *Dichiarazione dei diritti* in Francia con la critica che BENTHAM nello scritto « Audacie anarchiche » ha fatto di quel documento mondiale.

Là dove da parte degli autori di esso son poste generali

verità della ragione come assiomi, Bentham non scorge che frettolose e imperfette generalizzazioni; le quali tanto più rinchiudono il pericolo di dar luogo all'equivoco e al malinteso, quanto più sono estese. Là dove, nella *Dichiarazione dei diritti*, è parola di diritti che all'uomo come tale appartengono, indipendentemente da ogni legislazione, ravvisa Bentham solo uno scambio abusivo, contenuto da una tale espressione, del diritto nel suo vero significato con una semplice norma pratica.

Ciò è anche il motivo, per cui quelle teorie francesi informate alla ragione astratta sono molto più ostili alla storia che il criterio utilitario. Se Bentham non si occupò delle indagini relative alla convenevolezza, in un dato tempo, dello stato di diritto da lui combattuto, a produrre la generale prosperità, il suo principio tuttavia non è nella impossibilità di apprezzare storicamente il Diritto.

Può essere, come è stato obbiettato, che gli uomini non sono d'accordo in quanto a ciò che è *utile*, più che essi non siano stati intorno a ciò che è giusto o ingiusto secondo le leggi naturali. Ed è vero; l'utile, preso per sè solo, è ambiguo come il giusto. Ma l'utile non è una nozione che si mostra incapace di ulteriore analisi. Esso è evidentemente un termine relativo; utile per qualche cosa. Per che cosa? È in ciò che la teoria utilitaria, quale si trova ancora presso Bentham, ha principalmente bisogno di revisione e di correzione. Altrimenti mentre rigetta a parole la teoria dei diritti naturali, la scuola utilitaria mantiene l'astratto individualismo che forma una parte essenziale di quella teoria. Gli esseri umani sono trattati dal vecchio utilitarismo come atomi morali, tutti della stessa specie, cosichè i sentimenti di un uomo possono essere quantitativamente stimati come se fossero identici coi sentimenti di un altro uomo.

E però fu detto a ragione che il principio quale è formulato da Bentham è eccellente all'intento di attaccare

quando esige che istituzioni e leggi debbano giustificare sè stesse col mostrarsi atte a condurre alla generale felicità; ma in sè stesso è esposto a quasi tutte le obiezioni che possono esser fatte alla teoria dei diritti naturali; e veramente, esso inchiude l'ammissione di quella somiglianza di tutto il genere umano che è appunto una parte della teoria dei diritti naturali nella sua forma più cruda.

Ma perchè, dice Bentham, il principio dell'utilità abbia l'efficacia che deve avere, se ne possa fare la base di una ragione comune, occorrono delle condizioni, fra cui quella di attaccare alla parola utilità delle nozioni chiare e precise, e l'altra, di trovare i procedimenti di un'aritmetica morale, per la quale si possa arrivare a de' risultati uniformi.

« La natura ha posto l'uomo sotto l'impero del piacere e del dolore. Noi dobbiamo ad essi tutti i nostri giudizi, tutte le determinazioni della nostra vita. Questi sentimenti eterni e irresistibili debbono essere il grande studio del moralista come del legislatore.

« Utilità è un termine astratto. Esso esprime la proprietà o le tendenze di una cosa a preservare da qualche male o a promuovere qualche bene. *Male* è pena, dolore o causa di dolore; *bene* è piacere, o causa di piacere. Ciò che è conforme all'utilità o all'interesse dell'individuo, è ciò che tende ad aumentare la somma totale del suo benessere. Ciò che è conforme all' utilità o all' interesse d'una comunità, è ciò che tende ad aumentare la somma totale del benessere degl'individui che la compongono.

« Io sono partigiano del principio d'utilità, quando misuro la mia approvazione o la mia riprovazione di un atto pubblico o privato alla sua tendenza di produrre pene o piaceri; quando impiego i vocaboli *giusto, ingiusto, morale, immorale, buono, cattivo*, come de' vocaboli collettivi che contengono le idee di certe pene e di certi piaceri, senza dare ad essi altro significato: bene inteso

che io adopero questi vocaboli *pena, piacere* nel loro significato popolare, senza inventare delle definizioni arbitrarie per dare l'esclusione a certi piaceri.

« Pena e piacere è ciò che ciascuno sente come tale, il contadino come il principe, l'ignorante come il filosofo.

« Un ragionamento in morale o legislazione, che non si può dedurre da queste due nozioni, dolore e piacere, è un ragionamento oscuro e sofistico, dal quale non si può ricavare nulla. Volete, per esempio, studiare la materia de' delitti, questo grande obietto che domina tutta la legislazione?

« Questo studio non sarà in fondo che una comparizione, un calcolo di pene e piaceri. Voi considerate il *male* di certe azioni, vale a dire le pene, i dolori che ne risultano per tali o tali altri individui; il motivo del delinquente, vale a dire l'attrattiva di un certo dato piacere che l'ha portato a commetterlo; il vantaggio del delitto, vale a dire l'acquisto di qualche piacere che ne è stato la conseguenza; la punizione legale da infliggere, vale a dire qualcuna di queste stesse sofferenze che bisogna far subire al colpevole. »

E l'avere per la prima volta stabilito principii generali, che vengon fuori da uno sguardo comprensivo, sebbene non scevro di lacune, su la natura umana, è l'opera scientifica di Bentham, a cui il legislatore e il moralista sono legati da durevole gratitudine.

Con ragione accenna Bentham, che questo calcolo di beni e mali deve nel fatto stare a base di ogni formazione di leggi e di norme morali; che quantunque in teoria non sempre chiaramente svolto, sia nella pratica continuamente applicato.

Oltre di che, egli distingue nel piacere sette aspetti: la intensità, la certezza, la durata, la prossimità, la fecondità, la purezza, l'estensione. Or, sebbene nel suo catalogo, i piaceri intellettuali non figurino come superiori

a quelli fisici, pure vengono a emergere su gli altri mediante quei diversi aspetti de' piaceri in generale, che si collegano ad essi.

Dopo aver designato i piaceri e i dolori che vanno uniti all'osservanza o alla trasgressione della norma pratica come la sua sanzione, distingue Bentham quattro classi di essa, in cui si trova agevolmente il risultato dell'antico utilismo inglese da Hobbes e Locke in poi. Innanzi tutto, la sanzione fisica, vale a dire gli effetti del piacere e del dolore, che, secondo il corso abituale della natura, e senza operosa intromissione da parte di altri uomini, si può aspettare: da Hobbes, Cumberland, Locke indicata come legge di natura. Indi, la sanzione morale, le manifestazioni de' sentimenti suscitati negli altri uomini mediante una data maniera di agire: introdotta prima da Locke nell'etica come sanzione dell'opinione pubblica e trattata da Smith dal suo punto di vista del principio della simpatia. Seguono le sanzioni politiche, le ricompense cioè e le pene congiunte nello Stato a certe date azioni mediante la legge e la potestà suprema: da Hobbes come da Locke rilevate nella loro importanza relativa alla formazione de' costumi. Da ultimo, le sanzioni religiose, vale a dire gli effetti del piacere e del dolore, che si può aspettare in virtù delle minacce e delle promesse della religione: da Bentham senza profonda disamina del loro valore registrate semplicemente come un fatto della vita morale in corrispondenza alla fede dominante in un dato paese.

Ottimamente accenna Bentham a ciò, che queste quattro forme di sanzione, in quanto sono fra loro unite, producono il più alto grado di forza motivante, e che deve quindi essere scopo di ogni legislazione, accompagnare alla sanzione politica, che esso ha immediatamente nella sua autorità, le altre quattro forme.

Si è da molti trovato strano, che in questa enume-

razione non figura la più potente di tutte, l'interna sanzione della coscienza. Ciò non è avvenuto senza intenzione. Bentham considera la sanzione della coscienza come troppo debole e oscura; essa gli apparisce, fin dove non è semplicemente metaforica, solo come il fascio delle quattro sanzioni da lui indicate, tutt'al più col predominio della religione.

Anche il più grande promovimento della prosperità generale non sarà certo detto da noi morale, se non quando venga fuori dall'intenzione. Ma per questa specie d'interiorità manca a Bentham lo sguardo acuto e penetrante del filosofo.

Cotesto difetto della sua concezione noi lo troviamo altresì nel definire ch'egli fa la morale come la legislazione per la teoria dell'arte di guidare le azioni degli uomini così che si produca la maggior somma possibile di felicità. Egli dà alla legislazione lo stesso punto centrale della morale: diversificano esse fra loro solo mediante la circonferenza.

Molte azioni moralmente obbligatorie non debbono essere imposte dal legislatore; anzi persino molte moralmente riprovevoli non debbono formare oggetto di proibizione. La morale, all'incontro, può guidare l'uomo in tutte le circostanze della vita e in tutti i rapporti co' suoi simili.

Il legislatore che si pone a scopo la felicità del più gran numero, farà, poi, ciò mantenendo la sicurezza e proteggendo l'eguaglianza. E se le esigenze della sicurezza vengono in conflitto con le esigenze dell'eguaglianza, la prima dev'essere anteposta. « Sicurezza pel lavoratore, sicurezza pel prodotto del lavoro, ecco il benefizio della legge: esso è inestimabile. » È (come fu osservato) questo profondo senso del bisogno di sicurezza che preserva Bentham dallo spirito rivoluzionario così naturale agl'impazienti logici e filantropi. « È necessario prolungare l'idea della sicurezza a traverso ogni pro-

spettiva che l'immaginazione è capace di misurare. » Oltre di che, ciascuno ne' calcoli del legislatore deve contare per uno e nessuno per più di uno.

Dare una buona ragione in fatto di legge è, dunque, allegare de' beni (piaceri) o de' mali (dolori), che questa legge tende a produrre. Leggi naturali, diritti naturali: due specie di finzioni o metafore.

Il senso primitivo della parola *legge* è il senso volgare, è la volontà del legislatore. La legge della natura è un'espressione figurata: ci si rappresenta la natura come un essere, le si attribuisce tale o tal altra disposizione, che si chiama figurativamente legge.

Ciò che v'è di naturale nell'uomo, sono i sentimenti di dolore e di piacere, delle tendenze; ma chiamare questi sentimenti e queste tendenze leggi, è introdurre un'idea falsa e pericolosa, è mettere il linguaggio in opposizione con se stesso, perchè bisogna fare delle leggi precisamente per reprimere queste tendenze. La parola diritto, al pari della parola legge, ha due significati; uno proprio, e un altro metaforico. Il diritto propriamente detto è la creatura della legge propriamente detta: le leggi reali danno nascita a' diritti reali. Il diritto naturale è la cretura della legge naturale: è una metafora che deriva la sua natura da un'altra metafora. Ciò che v'è di naturale nell'uomo, sono le facoltà: ora, il diritto è la garentia, mentre la facoltà è la cosa garantita.

Il diritto legale è sempre impiegato in un senso legale, mentre il diritto naturale è spesso impiegato in un senso antilegale. Quando si dice, per esempio, che la legge non deve andare contro il diritto naturale, s'impiega la parola *diritto* in un senso superiore alla legge; si riconosce un diritto che atterra la legge, che la rovescia e l'annulla. In questo senso antilegale il termine diritto è il più gran nemico della ragione e il più terribile demolitore de' governi.

Il termine sovranità ha tre significati: il cortigiano, il legale, il filosofo. Nel primo significato è applicato solo a un individuo che tiene a vita il supremo grado in uno Stato indipendente, senza riguardo alla sua quantità di potere e all'attuale dipendenza dello Stato a cui presiede da altri Stati; e così al costituzionale come all'assoluto monarca. Questo titolo di sovrano non è dato mai al capo temporaneo di uno Stato, per ampia che sia la sua autorità. Molto più difficile è l'applicazione che di cotesto termine si deve fare nel senso legale. I giuristi danno una tale designazione così a un intero corpo politico come alla parte governante. Essi descrivono come sovrano ogni Stato che non è in permanente e formale soggezione verso un altro Stato. E quando l'intero corpo politico, nell'accettazione legale del termine, è dipendente da qualche esterno potere, allora la parte governante non è sovrana. Il supremo potere che è stato riconosciuto come legittimo costituisce la sovranità quale è intesa da' legisti. Ma è chiaro che tale potere può dover aspettare per la sua formale ricognizione. Un popolo può aver affermato la sua indipendenza assai prima che questa sia riconosciuta da' *seniori* nelle famiglie delle nazioni. La formola legale è rigida, mentre il patto politico è mutevole. Così la vera sede della sovranità è spesso dubbia; e il linguaggio de' giuristi dov'essere oscuro e incoerente.

La sovranità nel significato filosofico è semplicemente una questione di fatto. Il sovrano della filosofia politica è il potere governante *de facto* nelle società. Il sovrano titolare può essere in se stesso il potere governante; o può essere una delle persone che congiuntamente a lui costituiscono questo potere, o può essere escluso da ogni partecipazione a questo potere (Czar, imperatore di Germania, doge di Venezia). Ancora il potere riconosciuto per legge è generalmente il potere governante nella comunità e perciò il sovrano riconosciuto dalla filosofia politica. Ma

entrambe, la filosofia giuridica e la politica differiscono spesso nell'analisi del potere governante. Così per i giuristi e i tre membri del parlamento imperiale, il Re, i lords e i Comuni, mentre differiscono nelle loro rispettive sfere, partecipano in eguali termini al sovrano potere. Ma per i politici indagatori il Re, i lords e i Comuni non sono egualmente sovrani; per le loro porzioni di potere sono ineguali, e la preminenza è de' Comuni perchè la loro porzione di potere è la più grande.

Al tempo stesso il sovrano della filosofia politica è sempre una persona determinata o corpo di persone. Così un corpo comprendente tutti i maschi di maggiore età e di sana mente può essere sovrano non altrimenti che un più piccolo e più maneggevole corpo. Il sovrano è anche distinto dalla pubblica opinione.

Hobbes, Kocke, Nustin, Bentham fissarono la loro attenzione quasi esclusivamente sulla sovranità, in astrazione da ogni altro fatto dell'organizzazione sociale e politica. La ragione di questo metodo è nella storia di Inghilterra. Al tempo in cui Bentham pubblicò il *Frammento* era in corsa la teoria della divisione de' poteri di Montesquien.

Che cosa è per Bentham la sovranità? Un sovrano è una persona o un numero di persone di definita descrizione a cui un numero di altre persone sono in abito di prestare obbedienza. L'autorità del sovrano è indefinita, a meno che non sia ristretta da una espressa convenzione, che può essere o un trattato o un patto federale.

L'autorità del sovrano non può, come presso Hobbes, essere che indefinita; ma non è *moralmente* illimitata. Benthan accorda ciò che Hobbes nega, che la resistenza al sovrano può essere in certi casi un diritto morale, quando ciò è richiesto dall'utilità.

Quanto alle forme che la sovranità può rivestire, Bentham dice poco nel *Frammento*.

Egli critica Blakstone che adotta le tre forme tradizionali, ma non dice in che ha torto.

Si è visto innanzi quale per Bentham è l'ufficio essenziale dello Stato.

Nel manuale di Economia politica v'è il seguente accenno all'azione dello stato per rispetto all'ordine economico.

Gli atti spontanei dell'individuo nella vita industriale e commerciale dipendono da tre condizioni: la tendenza, la conoscenza e il potere. La tendenza ad aumentare la ricchezza predomina nella specie umana. La conoscenza è un risultato della tendenza che dispone naturalmente gli uomini a studiare. Il potere, quello che consiste in capitale pecuniario, è in proporzione di questo capitale, e non può andare al di là.

Per rapporto alla tendenza, il governo non ha niente a fare; come non può certo aumentare il desiderio di bere e di mangiare. Per rapporto alla conoscenza, esso può contribuire a diffonderla, non solamente co' mezzi generali d'istruzione, ma anche per delle informazioni positive su tali e tali altri fatti: rami di commercio e di industria, scoperte recenti. Le pubblicazioni periodiche istruiscono tutti gl'interessati a un tempo. In fine, per rapporto al potere, in quanto esso consiste in capitale pecuniario, il governo non può crearlo: tutto ciò ch'esso donasse a un'individuo, sarebbe tolto a un altro. Ma vi ha un altro potere consistente nella libertà di agire, e quello il governo può darlo senza spesa; basta abrogare le leggi che inceppano l'industria e il commercio, eliminare gli ostacoli, in una parola, lasciar fare.

R. von Mohl attribuisce un'alta importanza alla dottrina dello Stato di Bentham; e paragonandola a quella di Macchiavelli, dice essere due insigni esempi del duplice indirizzo che può prendere la scienza politica.

« In entrambi il bisogno di trovare la verità in tutte

le cose e il coraggio di seguire e manifestare le loro vedute, per quanto potesse esser contraria l'opinione degli uomini; e mentre, fra l'altro, MACCHIAVELLI, alla maniera degli antichi, vede nello Stato soltanto la totalità, solo la sua grandezza e potenza ha in pregio, si sforza di far valere, e senza alcun riguardo il singolo a questo tutto sacrifica; riconosce BENTHAM nello Stato un istituto diretto alla creazione della maggior somma felicità possibile per ciascun singolo, e questa congiunta alla maggior possibile libertà. »

Austin. Holland. Critica del Maine ed altri. Lorimer. Hall.

Il Pollock mostra di non avere abbastanza in pregio la filosofia tedesca del diritto; e in ciò non fa che esprimere un sentimento comune in Inghilterra. Nè gl'importa il rimprovero che si può fare alla sua nazione, attribuendone la causa alla scarsa conoscenza della filosofia moderna della patria di Hegel.

— Gl'Inglesi potranno sempre dire: noi confessiamo d'ignorare la vostra trascendentale filosofia, e non ce ne diamo pensiero. A noi pare che voi non siate per venire a capo di nulla con quel vostro interminabile quanto vago e nebuloso discorrere di *personalità* e *dignità* umana, di *bene* e *ideale;* e che quando vi trovate di fronte a distinte questioni di diritto e di politica, siete costretti a ricorrere allo stesso metodo empirico tenuto da noi.

Evidentemente il Pollock confonde la metafisica del vecchio diritto naturale con la scuola razionalista e idealista.

La filosofia del diritto per questa scuola, mentre è parte dell'etica, e come tale riposa, in ultimo, su la somma di ciò che è conosciuto dei principii di tutto l'essere, della natura e dello spirito, ha per compito d'intendere il diritto esistente nella sua razionale, intima connessione, e nella connessione con gli altri indirizzi e manifestazioni della vita. Essa perciò non si propone di *produrre un diritto,* un diritto che dovrebbe essere diverso da quello che è.

E se è così, la filosofia del diritto può, in Germania e altrove, anche di fronte ad indirizzi diversi, rimanere a far parte dell'Etica, senza meritare la poca o niuna stima che ne fanno gl'Inglesi, e il discredito in cui, anche nel Continente, sembra essere caduta. Ma d'altra parte

l'ammirazione del Pollock per la giurisprudenza generale è pienamente giustificata. Il fondatore (consapevole almeno) di essa è l'Austin.

Bentham riformando, o sforzandosi di riformare, la terminologia legale e classificazione su principii di logica generale, fu il necessario precursore di Austin (Amos).

Ma, come nota il Brümer (citato dal Pollock), la costruzione delle tipiche istituzioni e regole di legge che abbondano nelle sue opere, ricade nella maggior parte sotto la designazione di *Diritto naturale,* non essendo limitata ne' termini e nell'intenzione alle circostanze dell'Inghilterra o di un'altra particolare regione.

E l'Amos ravvisa una fortuna per la scienza in ciò, che, mentre Austin potè salvarsi da Kant e da Hegel, si liberò anche in tempo da Bentham, dal quale aveva appreso ad usare il criterio dell'utilità nell'applicazione al valore positivo della legge. Se non che, fu rimproverato ad Austin il fare troppo dommatico, e sinanco pedantesco, come quello che aveva ingenerato non pochi errori e malintesi, oltre al difetto di un'accurata conoscenza delle stesse leggi esistenti e all'assoluta ignoranza della storia. E dopo le critiche, specialmente del Maine, venne fuori l'opera di Giurisprudenza dell'Holland; libera (come altri disse) da quella estrema *insularity* che aveva impedito all'Austin d'esser preso nella debita considerazione dagli scrittori del Continente.

E così fu anche appagato il voto delle Università e scuole di legge, che la giurisprudenza formasse una parte, e non ultima, dell'educazione legale.

Sino a poco tempo fa, scriveva il Markby nel 1889, il solo studio conosciuto in Inghilterra era la preparazione alla pratica professionale, che veniva procurata con l'assistenza agli studii degli avvocati e dei patrocinatori. Le Università avevano quasi cessato d'insegnare legge; e non vi era in Inghilterra alcuna Facoltà, o corpo di

persone colte, che facesse suo compito di dare insegnamento di legge in una maniera sistematica. Nè vi era chi un cosiffatto insegnamento desiderasse. Forense abilità, abilità di rogare legali documenti, e maestria nel consiglio da dare a' clienti, ecco tutto ciò che veniva insegnato e imparato. Ritornata indi l'esigenza di un'educazione sistematica, le Università di Oxford, Cambridge e Londra fecerò di gran passi per ricostituire lo studio della Legge.

Ma si era ancora alla parte preliminare dell'educazione legale; la legge esistente non è che la materia greggia su cui bisogna che si cominci a lavorare. Da ciò l'importanza e la necessità di una filosofia del diritto positivo, della giurisprudenza generale.

L'opera di Austin, intitolata « *Lectures on jurisprudence or the Philosophy of positive Law,* contiene tre parti: 1.° Determinazione del dominio della Giurisprudenza; 2.° Corpo di Giurisprudenza generale propriamente detto; 3.° Note, frammenti e tavole sinottiche.

Quantunque, dice l'Austin nella prima parte della sua opera, ciascun sistema di diritto abbia le sue specifiche e caratteristiche differenze, vi sono principii, nozioni e distinzioni comuni a' varii sistemi formanti analogie o somiglianze da cui tali sistemi sono collegati. Molti di cotesti principii sono comuni a tutti i sistemi delle società rozze e a' più ampi e maturi sistemi delle società incivilite. Ma i più ampii e maturi sistemi delle società incivilite, mentre sono collegati dalle numerose analogie che raggiungono fra tutti i sistemi, sono anche collegati tra loro stessi da analogie così numerose e notevoli da essere l'argomento di una scienza i cui limiti sono estesi. Questa scienza è detta giurisprudenza generale o filosofia del diritto positivo.

La scienza della giurisprudenza generale è perciò distinta, da un canto, dalla giurisprudenza particolare o

nazionale, e dall'altro, dalla scienza che si occupa dello studio del Diritto tale quale *dovrebbe essere,* o l'adattamento del Diritto positivo a' bisogni d'una comunità, che è la scienza della legislazione. Essa è, per altro, strettamente collegata a ciascuna di codeste branche di conoscenza. Che uno studio di giurisprudenza generale possa con vantaggio precedere o accompagnare lo studio di un particolare sistema di diritto positivo, è ora generalmente ammesso. La connessione della giurisprudenza generale con la scienza della legislazione è anche più intima. Niente è più suggestivo di perfezionamento in un sistema individuale che lo studio e la comparazione d'istituzioni analoghe in tutti i sistemi; e se di un esempio facesse bisogno, basterebbe riferirsene al lavoro del gran giurista romano, che da uno studio comparativo del *ius gentium* (o Diritto delle nazioni a lui note) elaborava e perfezionava il proprio sistema sino a farne il modello per le comunità civili di tutti i tempi.

Ma se il subietto della giurisprudenza è la legge positiva (*ius positum*), bisogna di essa ottenere una definizione comprensiva e rigorosa.

La legge positiva consiste nei comandi posti come regole di condotta da un sovrano a un membro o membri della società politica indipendente.

Le leggi propriamente dette sono dunque una specie di comando. Un comando è un'espressione corroborata da una sanzione. Sempre che un comando è significato, un dovere è imposto. La sanzione è il male nel quale probabilmente s'incorrerà quando il comando sia trasgredito.

Tali sanzioni son dette punizioni. Secondo Austin, egli è solo sforzando l'uso della parola che Locke e Bentham l'applicano alla ricompensa come al castigo. Comando, dovere e sanzione sono così da riguardare come termini inseparabilmente connessi. Ciascuno di essi si-

gnifica la stessa nozione, ma ciascuno *denota* una parte distinta dalla nozione e *connota* il residuo. I *comandi* sono di due specie: 1.° generali, obbliganti ad atti o astensioni di una classe; e a questa classe è applicato il termine di legge; 2.° particolari, obbliganti ad atti o astensioni specificatamente determinati. Vi sono leggi che possono sembrare non essere de' comandi; tali le leggi che apparentemente creano diritti soltanto. Ma ogni legge che conferisce un diritto, espressamente o tacitamente impone un dovere.

Delle leggi di Dio alcune sono rivelate, altre non rivelate; queste ultime ricevono generalmente il nome di legge naturale o legge di natura.

Le leggi rivelate da Dio sono espressi comandi, e come tali, leggi nel senso proprio della parola.

In quanto alle leggi non rivelate, come faremo noi a conoscerle?

Iddio si propone la felicità di tutte le creature senzienti; alcune azioni umane promuovono quest'intento, e le loro *tendenze* sono benefiche o utili. Altre azioni umane sono avverse a tale intento; le loro tendenze sono cattive e perniciose. Iddio ha la prima classe ingiunta, come promovente il suo intento; l'altra, essendo avversa, egli l'ha proibita. Se noi conosciamo le tendenze delle nostre azioni, conosciamo ciò ch'egli ordina e ciò ch'egli proibisce. Quando si parla di tendenze dell'azione, s'intende con ciò la somma delle sue probabili conseguenze, in quanto possono queste influire sull'umana felicità. Esempio: una cattiva azione come un piccolo furto, di un pane da parte di un uomo affamato, può parere innocua; ma se questo furto fosse generale, il male sarebbe incalcolabile.

Ma non è già che l'utilità sia il motivo delle nostre più alte obbligazioni, essa è soltanto la guida alla sorgente di tali obbligazioni. Essa è l'indice della misura

o prova di ciò a cui la nostra condotta deve uniformarsi, mentre i comandi divini sono l'ultima prova.

Le regole della Moralità positiva, in quanto poste dalla pubblica opinione, sono impropriamente dette leggi; esse son poste da un corpo indeterminato o incerto aggregato di persone, che non comanda nè espressamente nè tacitamente. Così la legge posta dalla generale opinione di un *club*.

Le regole morali positive sono analoghe alla legge propriamente detta, perchè: 1.° in ciascun caso vi è un corpo il quale vuole che la condotta di una certa maniera sia evitata o seguita; 2.° la responsabilità da parte della persona obbligata è la stessa in ambo i casi; 3.° l'effetto su la persona obbligata è lo stesso in ambo i casi; 4.° la condotta della persona obbligata ha una simile tendenza all'uniformità in ambo i casi.

Vi sono infine le leggi metaforiche o figurative. Il segno distintivo di questa classe di leggi è che esse non hanno proprietà o carattere di sorta che somigli a una sanzione o dovere; e perciò ogni legge metaforica manca di quel punto di somiglianza che principalmente costituisce l'analogia tra una legge propriamente detta e una legge posta dall'opinione. Tale la legge di gravitazione.

Ogni legge positiva è posta da una persona sovrana o da un corpo sovrano di persone a un membro o membri di quella società politica indipendente in cui la persona (o corpo) è sovrano o supremo. La sovranità e la società politica indipendente sono riconosciute a' seguenti segni:

1.°) La massa della data società deve essere in abito di obbedienza a un determinato e comune superiore.

2.°) Questo superiore non deve essere in abito di obbedienza a un determinato umano superiore.

L'oggetto per cui un governo sovrano deve esistere è il più grande possibile progresso dell'umana felicità.

A questo scopo essa deve lavorare per il bene della propria comunità.

La giurisprudenza è definita dall'Holland: la scienza formale della legge positiva. Ciò, egli dice, significa ch'essa deve occuparsi piuttosto che delle varie relazioni che sono regolate da norme legali, delle norme stesse che regolano quelle relazioni. Il suo ufficio non è di constatare quali sono stati in diversi tempi i requisiti di un buon matrimonio, ma metterne in luce l'aspetto legale, e le varie connessioni con la proprietà e la famiglia.

La giurisprudenza non è divisibile in generale e particolare. Nel considerare la giurisprudenza come una scienza derivata dall'osservazione delle leggi di un solo paese, la particolarità si attacca alla sorgente stessa da cui i materiali sono attinti.

È meglio, dall'Holland, determinata la nozione delle leggi di natura, con le conclusioni pratiche che ne sono state dedotte. Le leggi di natura sono precetti la cui obbedienza, sia o non sia concordata dallo Stato, ha una profonda radice nel pubblico sentimento. Riposando essenzialmente sul pubblico sentimento, esse sono regole di moralità, ma hanno attinenze solo alle esterne azioni. Le conclusioni pratiche che ne furono dedotte sono: 1° atti proibiti dalla legge positiva, ma non dalla così detta legge naturale, si possono chiamare *mala prohibita*, ma non *mala in se:* così il divieto di certe piantagioni. 2.° Le leggi positive non hanno valore quando contradicono alle leggi naturali. 3.° Nel caso in cui le leggi non provvedono, i tribunali sono alcune volte espressamente autorizzati a decidere secondo i principii della legge naturale. 4.° La legge di natura è il fondamento su cui la scienza del moderno Diritto internazionale fu edificata da Gentili e da Grozio.

Non molto dissimile da quella dell'Austin è la definizione che l'Holland dà della legge.

Una legge nel senso proprio della parola è una regola generale dell'umana azione, riferentesi solo agli atti esterni, corroborata da una determinata autorità, la quale autorità è umana, e, fra le umane autorità, è quella predominante in una società politica.

Più brevemente, una norma generale dell'*esterna* azione umana corroborata da una sovrana autorità politica.

Insieme ad una nuova storia del diritto, ciò di cui, dice S. Maine, abbiamo bisogno, è una nuova filosofia del diritto. Se mai nascesse nel nostro paese, bisognerebbe probabilmente renderne l'onore a due condizioni proprie a favorirne presso noi l'avvenimento.

La prima di queste condizioni è che noi possediamo un sistema legale che, sotto molti rispetti, può essere riguardato come indigeno. L'altra condizione favorevole è il crescente volgarizzarsi in Inghilterra de' lavori della scuola analitica, di cui Bentham ed Austin sono i più illustri rappresentanti. È a Bentham, e più ancora ad Austin, che si deve il solo tentativo che sia stato fatto di edificare con procedimenti strettamente scientifici un sistema di giurisprudenza, non su principii *a priori*, ma sull'osservazione, la comparazione e l'analisi delle diverse idee giuridiche.

Il servizio inestimabile che la scuola analitica rende alla Giurisprudenza come alla morale, è di fornir loro una terminologia rigorosamente fissa e invariabile.

Trattandosi della sua adesione o meno alla teoria utilitaria, v'ha, dice il Maine, degli assiomi celebri sulla condotta degli affari politici e privati che hanno bisogno di revisione, in quanto non contengono tutt'al più che una parte di verità.

Io non esito a segnalare, tra gli altri, il principio di Bentham sulla felicità, la felicità del più gran numero. A dispetto della riprovazione convenzionale che si attacca al nome dell'autore, e per viva che sia la nostra ripu-

gnanza a prendere la felicità del più gran numero per base della morale, uno spirito perspicace non potrebbe negare che questo principio divenne rapidamente il principio regolatore di ogni legislazione nel mondo moderno. Ma, secondo lui, fa mestieri di principii accessori suscettivi di modificarne la portata. Per trovare questi principii moderatori, è a fare assegnamento meno sulle controversie della filosofia morale, come la s'intende oggidì, che sopra un'applicazione, anche parziale, del metodo comparativo a' costumi, alle idee, a' moventi diversi d'attività.

L'economia politica, per esempio, ha torto a presentare le sue dottrine come vere *a priori* di tutti i tempi, disprezzando il valore, la forza, l'interesse di quel vasto insieme d'idee e di costumi che ci sono stati trasmessi per eredità.

E stima il Maine del tutto gratuita l'identificazione che fa l'Austin della legge divina e della legge naturale con le leggi reclamate dalla teoria dell'utile. « Se dopo avere esaminato la natura della sovranità e della legge positiva, Austin si fosse occupato a ricercare la natura delle leggi divine, egli sarebbe stato condotto all'altra indagine di vedere sino a qual punto i caratteri de' superiori umani possono essere attribuiti a un legislatore onnipotente e non umano, e quanto delle concezioni dipendenti dalla sovranità umana conviene riguardare come contenuto ne' comandamenti di questo legislatore. »

E l'Holland, e anche il Markby, che fa professione di etico utilismo, hanno evitato qui di seguire il maestro in una via che « gli scatenò contro una folla di prevenzioni da parte de' teologi e de' filosofi. »

Ma, secondo il Maine, mentre ciò che costituisce il merito, anzi l'originalità de' giuristi analitici, specialmente di Austin, è l'esame più approfondito a cui essi hanno sottoposto le nozioni di sovranità, di legge positiva, diritto, obbligazione, mostrando i rapporti di tali

idee con altre che non somigliano ad esse che superficialmente, non hanno visto abbastanza di quanto i fatti della natura e della società umana confermano le loro definizioni.

Egli combatte la teoria che a parte dall'asistenza dello Stato e di un potere sovrano in esso non vi possa essere legge. — Se noi guardiamo alla storia delle società primitive, noi troviamo che il principale dovere del sovrano, nel tempo di pace, non è di fare delle leggi, ma la decisione delle liti. La legge è più antica del sovrano; la legge primitiva è il costume delle tribù; e il tipo che più per tempo è offerto dalla sovranità, a parte il comando in guerra, è nel pronunziare giudizii, non nel fare leggi.

L'attività legislativa del sovrano viene molto tardi nel processo del politico svolgimento.

Ma fu osservato: Hobbes offre il principio col quale la concezione di Austin può essere interpretata. « Il legislatore è colui non dalla cui autorità la legge fu prima fatta, ma dalla cui autorità ha continuato ad essere legge. »

Oltre di che, osserva l'Holland; egli è conveniente riconoscere come leggi delle regole solo in quanto sono imposte da una sovrana politica autorità, benchè vi siano stati di società ne' quali è difficile accertare come un fatto quali regole corrispondono a questa descrizione.

Spenger, mentre accetta la concezione di Austin della sovranità come residente in certe determinate persone, fortemente obietta alla sovranità in quanto considerata come illimitata.

« Austin, egli dice, era in origine nell'esercito; » e questo serve a lui di spiegazione psicologica per la teoria di Austin. « Egli assimila l'autorità civile alla militare. »

Bluntschli, che non sembra dividere l'antipatia di Spencer per lo Stato, si associa alla sua obiezione all'illimitata sovranità.

Ma, ad ogni modo, perchè innanzi di criticare questa veduta sul rapporto della legge al governo, noi, asseriva il SIDGWICH, possiamo valutare il suo principale intento, bisogna aver presente un esempio della confusione delle idee (come a loro appariva) che BENTHAN e AUSTIN trovarono nell'esposizione da tutti allora accettata della legge inglese, e che era loro desiderio di spazzar via. Noi vediamo che BLACKSTONE mentre definisce la legge come « una regola di civile condotta prescritta dalla potestà suprema in uno Stato, » ancora riconosce una legge di natura che esige la nostra ubbidienza senza che questa sia, così, prescritta, ed è intanto « superiore in obbligazione » ad ogni altra legge. In virtù di questa legge di natura, BLACKSTONE dichiara, gli uomini hanno naturali diritti, come quelli della vita e della libertà, che non ricevono alcuna forza addizionale quando sono dichiarati dalla legge nazionale come inviolabili; che nessuna legislazione ha potere di limitare o distruggere, a meno che il subietto di essi commetta tale atto che ne importi la perdita. Questo linguaggio non era peculiare a BLACKSTONE; una dottrina di questa specie era prevalente fra i giuristi del secolo, e aveva la sua grande influenza quando AUSTIN scriveva. A BHENTAN e ad AUSTIN sembrava contenesse una grave e pericolosa conlusione tra: 1.° la legge in quanto è, qui ed ora, in ogni data comunanza; e 2.° la legge in quanto deve essere, l'ideale secondo cui la legge positiva deve essere giudicata e, possibilmente, corretta.

Questo ideale deve naturalmente coincidere con « quelle eterne e immutabili leggi del bene e del male, a cui il Creatore se stesso conferma e abilita la ragione umana a scoprire, » che BLACKSTONE chiama legge di natura — fin dove tali eterni principii sono possibili a scoprire. Ma sarebbe un serio errore per ogni individuo in Inghilterra supporre che questo ideale, come è da lui

concepito, sia stabilito attualmente come legge inglese nello stesso senso che le leggi del Parlamento; ed ogni linguaggio che incoraggia un uomo a reclamare come validi, qui ed ora, diritti non assicurati dall'attuale legge stabilita dal nostro paese, è principalmente rivoluzionario. Quando abbiamo così chiaramente separate le nozioni della legge attuale e di quella ideale, qual criterio possiamo noi dare per determinare la prima? Era intento di Bentham e di Austin rispondere a questa questione con l'indicare qualche fatto definito empiricamente accertabile.

L'opera del Lorimer « The institutes of Law, » mentre contiene un modo di trattare la giurisprudenza tutto diverso da quello della scuola analitica inglese, non pare che riesca ad essere una filosofia del diritto degna di questo nome. Essa si raccomanda assai più che per il suo contenuto, per la chiara ed elegante esposizione; e come tale forma un vero contrapposto alle aspre analisi di Austin.

È a deplorare, egli dice, che i pensatori scozzesi non si siano adoperati a porre la giurisprudenza su base scientifica; e ciò è il suo ufficio. Ma non vi è parte della sua opera che a tale ufficio corrisponda.

Non bisogna, secondo lui, accettare il principio dell'utilità come ultima misura, perchè *quis custodit custodem?*

L'utilità deve, alla sua volta, essere misurata da qualche obietto che essa cerca. Ma al di fuori della natura non v'è scienza de' fini; non si deve attribuire l'utilità o l'inutilità ai mezzi senza riguardo al fine. Se il risultato che noi dichiariamo essere utile, è identico agli obietti della legislazione e della natura, l'intero aspetto della cosa è mutata; gli stessi risultati diventano fini. Occorre dunque una specie di *enciclopedia filosofica*, il cui obietto è la scoperta di quelle leggi che dalla natura di tutte le creature ragionevoli, e indipendentemente dalle loro volizioni,

determina la relazione fra loro e le circostanti esistenze. Or quali sono le vie che l'autore seguirà per iscoprire coteste leggi, quali le conclusioni che ne seguiranno?

Noi dobbiamo contentarci di cominciare con un postulato, vale a dire con un'affermazione che non cerchiamo di spiegare. È il postulato dell'esistenza di Dio. Mentre per esso dobbiamo noi giuristi, dichiararci obbligati ai metafisici, dobbiamo accettare dalle mani dei teologi la realtà degli attributi dell'onnipotenza e della perfezione propri dell'Essere supremo. Se Iddio non fosse onnipotente, la natura potrebbe avere anche un altro anteriore e superiore legislatore. E se Esso non fosse perfetto, la legge che la natura ha ricevuto da lui, non porterebbe con sè la propria garanzia, e vi potrebbe essere una migliore e più santa legge a cui sarebbe nostro dovere conformarci.

Ora, oltre alla rivelazione diretta da parte del Creatore, vi è anche una rivelazione indiretta delle leggi naturali e che è costituita dalle rivelazioni della coscienza e dalle esterne osservazioni; donde le due scuole di giurisprudenza, teologica e induttiva, e delle quali l'una non deve ripudiare l'altra.

La scuola teologica professa di conoscere la legge di natura, non nello studio della natura stessa, ma nello studio di ciò che Dio ha detto a noi della natura. Ma benchè sia possibile e credibile che Dio abbia rivelato la sua volontà all'uomo esternamente non meno che internamente, non ne segue ch' Esso l'abbia fatto per tutte le cose; indi il bisogno di ricorrere al processo della osservazione e del ragionamento. E qual è per l'autore il risultato di tale processo in ciò che costituisce la parte essenziale della sua opera, cioè la dimostrazione dell'intima necessità del diritto in generale? Senza riprodurre l'intera sua trattazione sull'argomento, possiamo riassumerla nelle seguenti parole: L'origine del diritto, e quindi

la sua necessità, è nella distribuzione che Dio ha fatto dei suoi doni alle sue creature; ciò essendo vero, senza eccezione, che ogni dono che noi riceviamo da lui, non può non essere accompagnato dalla consapevolezza della facoltà in noi di ritenerlo, di esercitarlo; e disporre dei risultati del suo esercizio.

Dopo aver definito la legge naturale come la legge del governo generale dell'universo, solo fin dove concerne le relazioni degli uomini; l'autore dice che quantunque necessariamente esistenti e scopribili, le leggi positive non sono mai state, e probabilmente non saranno mai scoperte, e ciò per l'esistenza in noi del peccato e della imperfezione della nostra intellettuale natura.

Oltre di che, le leggi umane non sono che dichiarative: esse non possono costituire, modificare, cambiare il diritto. La legge, per esempio, non può costituire, estendere o circoscrivere un diritto di proprietà.

La derivazione dei varii diritti, la descrizione della natura di ciascuno di essi, si lascia dopo ciò facilmente indovinare; e non vi è neppure qualche impronta d'originalità, e lo sforzo di un'analisi meno che superficiale.

Fra i diritti naturali v'è, intanto, quello di aggressione, e la sua estensione è misurata dal potere che Dio ha dato all'aggressore, o permessogli di sviluppare. Se Dio è la sorgente della vita, e la vita è la sorgente dei diritti, la vita così degl'individui come delle nazioni, è legittima la quantità di aggressione che essa esige per la sua conservazione e il suo sviluppo, e di quanto più alta è la vita, più grande è la quantità di aggressione ch'essa giustifica. Il diritto di aggressione implica adunque il diritto di guerra.

In quanto alla dottrina dello Stato, l'autore si occupa specialmente del quesito relativo ai limiti della sua azione. E invoca l'autorità di Cousin per dire che i principii della giustizia e della carità sono identici, che non è possibile

che siano realizzati separatamente l'uno dall'altro; e se ne serve per dimostrare contro SMITH che lo Stato ha ben altri doveri da quello della sicurezza.

E, in fine, un esempio tipico delle strane interpetrazioni a cui può condurre l'esistenza della legge di natura come è intesa dal LORIMER e dalla scuola a cui appartiene, che è quella dell'antico Diritto naturale, è il suo modo di considerare la poligamia.

Dopo aver asserito che la monogamia è il sistema approvato dalla legge di natura, perchè, fra le altre ragioni, i sessi sono nella loro totalità eguali in numero, il LORIMER vede delle possibili difficoltà che egli discute col porre un caso ipotetico di coscienza. — Si supponga che un uomo e venti donne si trovino in un'isola deserta senza speranza di esser mai resi alla società. Vi sono tre partiti da prendere sul modo di regolare il matrimonio.

Primo, essi possono aderire alla monogamia (e, ciò è sottinteso, con tutte le altre restrizioni in uso presso le nazioni incivilite), e lasciare così che la razza si estingua dopo la prima generazione. Secondo, essi possono aderire alla monogamia e nel tempo stesso permettere il matrimonio tra fratello e sorella; o terzo, essi possono ricorrere alla poligamia. Il primo partito è quello che probabilmente essi debbono adottare; ma in quanto la poligamia è meno ributtante dell'incesto, il terzo partito sarà preferibile al secondo; e sin dove si estende l'insegnamento della natura, molto si può dire in sua difesa, anche in quanto opposto al primo. »

È facile spiegarsi l'avversione degli scrittori inglesi pel *Naturrecht* de' Tedeschi, dal momento che per essi si riduce a quello esposto nel libro del professore di Edimburgo.

Il diritto internazionale di HALL è come un complemento dell'opera di HOLLAND. A noi importa rilevare il concetto che egli ne dà nella *Introduzione*.

La legge internazionale consiste in certe regole di condotta che i moderni Stati inciviliti riguardano come obbligatorie per essi nelle relazioni fra loro con una forza comparabile in natura e grado a quella obbligante le oneste persone ad ubbidire alle leggi del loro paese, e che essi perciò riguardano come corroborate da proporzionati mezzi in caso di trasgressione. Coteste regole possono essere considerate come un imperfetto tentativo di dare effetto ad un assoluto diritto che è ammesso esistere ed esser capace di venire scoperto, o possono essere riguardate semplicemente come un riflesso dello sviluppo morale e dell' esterna vita delle particolari nazioni che sono governate da esse.

Secondo la prima veduta, è da porre una distinzione tra diritto internazionale e legge internazionale positiva; l'una è la logica applicazione dei principii di diritto alle relazioni internazionali, e che fornisce le regole da cui gli Stati debbono esser guidati; l'altra consiste nelle regole concrete attualmente in uso, e che posseggono autorità soltanto sin dove non discordano dal diritto internazionale. Secondo quest' ultima veduta, le regole esistenti sono la sola norma di condotta o legge di presente autorità; e le modificazioni e i perfezionamenti in queste regole possono solo essere effettuati con gli stessi mezzi coi quali essi sono state formate, vale a dire, dallo svilupparsi in armonia con la modificazione nei sentimenti e l'esterne condizioni del corpo degli Stati.

Nella seguente opera, dice l'autore, la seconda veduta è ammessa essere corretta. Una delle ragioni per le quali non si riesce ad un accordo intorno a ciò in cui la norma assoluta consiste, è che per alcuni essa è la legge di Dio, per altri è la legge di natura scoperta mediante induzione, per altri essa è messa su metafisicamente. Norme così differenti in origine debbono necessariamente differire tra loro, e non è troppo il dire che se

le idee fondamentali dei più eminenti scrittori sistematici fossero elaborate senza riferimento a quel corpo di usi internazionali, che sempre esercita insensibilmente la sua salutare influenza dovunque delle regole particolari vengono in considerazione, vi sarebbero altrettanti codici distinti quanti sono gli scrittori che fanno autorità. La esposta diversità di opinione non è più grande di quella che esiste intorno ai principii dai quali la vita interna di uno Stato deve essere regolata, e all' origine e alla sanzione di questi principii. Ma l' esterne condizioni in cui individui e Stati vivono rispetto alle leggi, o rispetto alla legge in un caso, e a regole equivalenti alla legge in un altro, sono affatto dissimili.

La legge negli Stati moderni si presenta come quella che è imposta e corroborata da un superiore investito di autorità per tale intento; per gl' individui è perciò indifferente di trovarsi o no d' accordo fra loro in quanto alla base speculativa della legge; essi non hanno a discutere in sè stessa la regola dalla quale intendono essere governati; la legge è dichiarata da una competente autorità, e la persona onesta è mossa all' obbedienza tosto che l' ordine relativo alla legge è comunicato ad esso. Gli Stati, invece, sono esseri indipendenti, non soggetti ad alcun contratto, e senza superiore; nessuna persona o corpo di persone esiste colla cui autorità è stato delegato di dichiarare la legge per il bene comune; uno Stato è soltanto legato dalle regole alle quali si sente obbligato in coscienza a sottomettersi, dopo razionale esame.

Se perciò gli Stati hanno da essere soggetti a qualche cosa che può o strettamente o analogamente esser detto legge, essi debbono accettare un corpo di regole per generale consenso come un ordine, del quale non si guarda all'origine, o altrimenti essi debbono mettersi d'accordo

intorno ai principii generali da' quali hanno ad esser governati.

L'altra obbiezione è che se anche una teoria di diritto assoluto fosse universalmente accettata, la misura dell' obbligazione di uno Stato non sarebbe da trovare ne' suoi dettami, ma nelle regole che sono ricevute come legge positiva da un corpo di Stati.

Stuart Mill.

Il padre di S. Mill, James Mill, fu il primo fra gli Inglesi di alta importanza nel mondo intellettuale, a comprendere in tutto il loro valore le vedute generali di Bentham sull'etica, sul governo e sulla legislazione; e se ne fece poi come l'apostolo.

Presa così conoscenza assai per tempo delle opere del grande scrittore, S. Mill, come egli stesso racconta, sentì che una nuova era cominciava nella vita del suo spirito. Il principio d'utilità, come Bentham lo concepisce, formò il legame che venne a unire gli sparsi frammenti delle mie credenze e del mio sapere, dando alle mie idee un' intima unità. Io aveva ora una dottrina, una filosofia ed una religione. — E in conformità di quel principio egli cercherà di fornire delle norme etiche alla vita sociale. E accanto alla gloria di esserne il perfezionatore, si vedrà in lui al posto degli schematismi e delle classificazioni di Bentham una padronanza assoluta di tutti i mezzi di un'analisi psicologica; invece del giurista, il filosofo.

E dal padre fu trasmessa a S. Mill quella teoria dell'*associazione delle idee,* a cui si rimeneranno tutte le sue indagini logiche, metefisiche ed etiche. Il meccanismo psicologico insegnato da Hartley, Hume e James Mill starà a base dell' intera dottrina.

Uno dei caratteri per cui il positivismo francese si differenzia dal positivismo inglese, è di non aver riconosciuto l' importanza della logica e della psicologia. Mentre affermava come ufficio dell'epoca inaugurata da A. Conte d' intendere e spiegare ciò che il secolo XVIII non aveva fatto che negare, non vide quanto fosse necessario lo studio di quelle discipline nella soluzione dei più alti problemi. A. Conte voleva alla psicologia sostituita

la frenologia. A S. Mill si dovrà appunto per questo di aver dischiuso più larghi orizzonti alla filosofia.

Egli è a S. Mill, come nota il Guyan, che appartiene in etica la distinzione tra la scuola induttiva o sperimentale, e la scuola intuitiva o razionale; distinzione già stabilita nel fatto da Elvezio e dagli utilisti francesi, ma non ancora fissata nei termini. Queste due scuole ammettono egualmente che l'etica si deduce da principii, e la scuola intuitiva afferma non meno recisamente che la scuola induttiva esservi una scienza dell'etica. Tutte e due concordano nel riconoscere che la moralità individuale non è una questione di percezione diretta, ma l'applicazione di una legge a un caso individuale. Esse riconoscono anche le stesse leggi morali, ma differiscono quanto alla loro evidenza e alla sorgente da cui derivano la loro autorità. Per la prima scuola, i principii etici sono evidenti *a priori,* essi comandano per sè stessi l'assentimento; il solo significato dei termini ha bisogno d'essere ben compreso. Per la seconda, invece, il bene e il male, il giusto e l' ingiusto, come il vero e il falso, sono materia d'osservazione e d'esperienza.

Per i partigiani della morale razionale le idee morali e i sentimenti morali sono originari, *sui generis,* e non somigliano a niente. Per ispiegarli, cotesti filosofi postulano l' esistenza di un principio originale della nostra natura, essi rifiutano di fare l' analisi dell' approvazione e della disapprovazione, e questo rifiuto riposa sul sentimento piuttosto che sulla ragione. Tuttavia essi giustificano questo rifiuto allegando le dissimiglianze tra gli stati spirituali e gli elementi di cui essi sono composti. La scuola induttiva crede al contrario che i fatti morali sono degli aggregati, dei totali; essa porta lo scalpello dell' analisi in quegli stati complessi, separando gli elementi, distinguendoli e mostrando come quegli elementi si aggruppano per formare dei composti di un aspetto

nuovo. È il metodo d'investigazione che S. Mill applica a' fatti etici; da ciò, fra l'altro, quella stupenda analisi del sentimento del diritto, di cui si dirà più appresso.

Fa mestieri di un principio alla radice di ogni morale, o se ve ne ha più, dev'essere un principio determinato che abbia fra essi la precedenza, permettendo di decidere fra quei principii in caso di conflitto. Questo principio è il principio d'utilità.

Mill lo formola dicendo: Il fine supremo di tutte le umane azioni, il sommo bene perciò nel significato dell'antica filosofia, è per i singoli come per la specie un'esistenza il più possibilmente libera da dolore e il più possibilmente ricca di gioie; entrambe intese nel senso della quantità come anche della qualità; nella qual cosa naturalmente, il giudizio di coloro la cui esperienza è più estesa e la cui coscienza è più matura, decide. Questo fine ultimo dell'operare umano è di necessità ugualmente il criterio della moralità. Questo principio non si dimostra. Le questioni di fini supremi non sono suscettive di prove dirette.

E qui la teoria utilitaria acquista maggiore ampiezza con l'intervento della *simpatia,* il sentimento sociale, il desiderio d'essere in armonia co' nostri simili. « Lo stato di società è, nel tempo stesso, così naturale, così necessario, così abituale all'uomo che al di fuori di circostanze rare o d'uno sforzo d'isolamento volontario, esso non si considera mai che come membro di un corpo. »

In ragione di questa sociabilità e di questa simpatia noi veniamo a pensare sempre più che la nostra felicità è legata alla felicità dei nostri simili ed anche della società; un'associazione, che cresce sempre di forza e d'intensità, si stabilisce tra l'idea della propria felicità e l'idea della felicità altrui, sino al punto che, dice il Guyan *l'amour d'un soi séparé et solitaire est intellectualment impossibile.*

Senza dubbio la solidarietà obbiettiva degl' interessi non è perfetta, ma io correggo col mio pensiero le imperfezioni della realtà; in presenza del mondo tale qual è, io concepisco un mondo migliore e ideale; e l' esperienza, specialmente ne' rapporti di famiglia, favorisce questa costruzione d' un mondo perfetto a cui la natura stessa m'invita, svegliando in me la simpatia.

Questa adozione dei piaceri e dei dolori altrui considerati come nostri, non è ancora il sentimento morale, ma essa ne è il fondamento. Il sentimento morale riposa, è vero, sull'identificazione subiettiva, o ideale dei sentimenti degli altri co' nostri; ma esso è una cosa distinta. Perchè il sentimento morale apparisca, non solamente il bene degli altri deve essere divenuto in sè stesso un piacere per noi, e la loro sofferenza, un dolore, ma bisogna anche che il piacere e la sofferenza altrui diventino per noi dei motivi che ci spingano a certi atti e ci allontanino da certi altri; e senza badare alle conseguenze per noi.

La teoria de' fini ci ha fornito un criterio per le nostre azioni. Ma non basta proporre all' uomo un ideale elevato e un fine nobile: questo ideale siamo noi obbligati di realizzarlo? Questo fine dobbiamo noi perseguirlo? E se esso agisce sulla nostra volontà, se s'impone a noi, dove attinge questa forza d' obbligazione? É egli vero che la dottrina dell'associazione può render conto di tutti i fatti morali, ma non del sentimento d' obbligazione?

Ciò che, secondo S. Mill, contradistingue l' idea di obbligazione, è l'idea del castigo e della ricompensa; ciò che produce il sentimento d'obbligazione, è la sanzione, o l' insieme delle sanzioni.

I castighi o le ricompense che noi ci aspettiamo influiscono sulle nostre idee e su' nostri sentimenti, e l'associazione viene anche qui a compiere un'opera efficace. Una data azione è punita, noi lo sappiamo; l' idea del-

l'azione e l'idea del castigo si saldano fortemente; l'orrore del castigo si lega all'orrore dell'azione; ben presto i due sentimenti, fusi insieme, non fanno più che un solo e medesimo sentimento, e noi finiamo per detestare l'azione, dalla quale ci allontaniamo istintivamente.

Ciò che vi ha di forza nell'obbligazione, oltre la simpatia, è un fascio solido e lentamente formato di desiderii e di timori, di sentimenti diversi e numerosi, che noi non possiamo spezzare senza una specie di laceramento interiore. Il sentimento religioso, i ricordi d'infanzia, l'amor proprio, il desiderio d'essere stimato e sinanco l'umiltà; ecco altrettanti fattori del sentimento d'obbligazione.

Ma a che cosa ci obbliga la coscienza? Siamo noi tenuti a compiere tutte le azioni utili all'umanità? Non altrimenti sarebbe, se le obbligazioni avessero sulle anime un impero sovrano; ma noi siamo ben lungi ancora da questo stato perfetto. Siamo almeno tenuti a praticare la beneficenza privata? Sì, dice S. Mill, se si aggiunge che noi non abbiamo questo dovere verso una persona definita in un tempo prescritto, e che le occasioni sono lasciate alla nostra scelta. È un dovere che noi possiamo compiere quando ci piace e come ci piace.

Ma l'obbligazione si precisa talvolta e diventa stretta: ciò è quando si tratta della giustizia e del diritto.

« In tutte le epoche di speculazione, ma delle più forti obiezioni alla dottrina dell'utilità è stata tratta dall'idea di giustizia. Il sentimento potente e la percezione chiara che questa parola richiama con una rapidità e una certezza somigliante all'istinto, sembrarono alla maggioranza de' pensatori provenienti da una qualità inerente alle cose, è dimostrare che il giusto deve esistere nella natura come qualche cosa d'assoluto, genericamente distinto da tutte le varietà dell'espediente. »

E però l'idea della giustizia si è sempre presentata

come la pietra d'inciampo della morale utilitaria. Come il sentimento della giustizia è più imperativo ne' suoi ordini, la forza particolare dell'obbligazione in questo caso è sembrata il « segno di una origine completamente diversa. »

Bisogna ammettere qui una rivelazione speciale e innata?

Secondo S. Mill, la nozione completa della giustizia comprende due elementi o due parti che bisogna studiare distintamente: 1.° una regola o criterio delle azioni giuste e ingiuste; 2.° un sentimento che gli serve di sanzione.

Qual'è la qualità, o vi è una qualità generalmente attribuita a tutti i modi di condotta qualificati d'ingiusti? (la giustizia come molti attributi morali, è meglio definita per il suo contrario). Tra gli atti approvati o disapprovati, a qual segno riconoscere gli atti giusti o ingiusti? Il meglio è di dare degli esempi.

Per trovare i caratteri comuni a un gran numero d'azioni, bisogna innanzi tutto osservare le azioni stesse sotto la loro forma concreta. Or, tutti gli uomini riguardano come un'ingiustizia di privare qualcuno della sua libertà, della sua proprietà, di tutto ciò che gli appartiene per legge. Egli è dunque giusto di rispettare, e ingiusto di violare i diritti *legali* di qualcheduno. Di più, noi troviamo ingiusto di attentare a' diritti non più *legali*, ma morali di uno de' nostri simili, vale a dire a dei diritti che la legge non protegge e non garantisce punto. Così, la parzialità, la violazione di un impegno implicito, il mancare alla parola data, ci appariscono delle ingiustizie. Vi ha anche delle leggi ingiuste alle quali possiamo legittimamente disobbedire. La distinzione di queste due specie d'ingiustizia che consistono nel violare, l'una un diritto legale, l'altra un dritto morale, rende difficile la scoperta di un legame che unisca questi due esempi, e la percezione del carattere comune a tutti questi casi. È

pertanto dalla conoscenza di questo carattere comune che dipende il sentimento d'adesione dato a questa parola *giustizia*. Chi sa se l'etimologia e la storia non ci forniranno qualche lume.

« Nella più parte delle lingue, se non in tutte, la parola corrispondente all'idea di giustizia ha un'origine vicina e alla legge positiva, e a ciò che ne fu la prima forma, il costume.

Non si può dubitare che l'idea madre, l'elemento primitivo, nella formazione della nozione di giustizia, non sia stata la conformità alla legge.

Intanto, si può obbiettare che v'ha de' dritti morali posti fuori di ogni protezione legale, e che a noi appariscono rispettabili come i diritti legali. Noi arriviamo fino a trovare certe leggi ingiuste.

Se da una parte, l'idea di giustizia era unita all'idea di legalità, dall'altra parte, come la legge vegliava sugl'interessi dei cittadini e si adoperano a preteggerli, dovette stabilirsi un'associazione molto valida tra l'idea degli atti giusti e l'idea degli atti utili, vale a dire tra la giustizia e l'utilità superiore, così bene che si venne a riguardare come giusti gli atti eminentemente utili.

Quando dunque il legislatore promulgò una legge che calpestava qualche grave interesse, i cittadini chiamarono ingiusta questa legge. Similmente, oggidì noi riguardiamo come giusto tutto ciò che risponde ai nostri bisogni più vivi, e come ingiusto tutto ciò che ci cagiona un gran danno. Ecco perchè noi chiamiamo ingiusto attualmente non solo ciò che la legge punisce, ma anche ciò che potrebbe e *dovrebbe punire*. La rettificazione e l'ingrandimento ideale del dominio della legge si spiegano con la legge primordiale de' fenomeni mentali.

Istruiti alla scuola dell'esperienza, vale a dire qui del legislatore, noi diventiamo legislatori alla nostra volta. Se noi crediamo che in certi casi la legge non può ob-

bligare gli uomini a causa di qualche inconveniente, se noi deploriamo questa impossibilità, noi consideriamo l'impunità della giustizia come un male, e c'incarichiamo di compensarlo, facendo cadere sul colpevole tutto il peso della nostra disapprovazione e di quella del pubblico. »

È così che noi arriviamo a dichiarare ingiuste non solo la violazione dei diritti legali, ma anche la violazione dei diritti morali.

In tutti i casi l'idea d'una coercizione, reale o ideale, rimane l'idea essenziale della giustizia. Si vede dunque che la nozione di giustizia subisce delle trasformazioni numerose prima di diventar perfetta in uno stato avanzato di civiltà.

Se queste ricerche sono esatte, esse ci danno la genesi della nozione di giustizia, e vengono a fornirci nel tempo stesso il *criterio* del giusto e dell'ingiusto.

Ciò che contradistingue il giusto e l'ingiusto, è, si è visto, il rispetto o la violazione d'un diritto legale o morale. V'ha de' doveri, come quelli di giustizia, che corrispondono, e altri, come la carità, che non corrispondono a de' diritti.

Gli uni sono esigibili, gli altri non sono tali; noi siamo tenuti ad adempiere gli uni, ma non gli altri verso una persona definita, in un tempo prescritto. La giustizia implica qualche cosa che non è solamente bene di fare, ma qualche cosa che un individuo può reclamare da noi in virtù del suo diritto morale. Alcuno non ha un dritto alla nostra generosità o beneficenza, perchè noi non siamo moralmente necessitati a praticare queste virtù verso degl'individui determinati.

Da ciò noi possiamo dire: è buono o cattivo ciò che è utile o dannoso; è morale o immorale ciò che noi desideriamo veder punito o ricompensato; è giusto o ingiusto ciò che è permesso o proibito d'una maniera netta e precisa.

La classe delle cose buone o cattive abbraccia nella sua estensione il genere delle cose morali e immorali, e questo genere comprende esso stesso la specie degli atti giusti o ingiusti.

Ma se il dovere di giustizia si distingue dagli altri doveri in ciò ch'esso corrisponde a de' diritti, e perchè è esigibile, resta a dimandare: perchè questo dovere è esigibile? Perchè ci apparisce come rigorosamente e imperiosamente obbligatorio? Per saperlo, bisogna studiare il sentimento di giustizia che serve di sanzione alla idea di giustizia.

Il sentimento di giustizia, secondo S. Mill, comprende due elementi, che sono entrambi degl'istinti o somigliano a degl'istinti: il sentimento della difesa personale e il sentimento della simpatia.

Noi desideriamo respingere ogni attacco e punire ogni trasgressore; è in ciò un istinto comune agli uomini e agli animali. S. Mill lo chiama *retaliation* o *self-vengeance*, vale a dire sete di rappresaglia, legge del taglione, che ci porta a rendere il male pel male, a strappare occhio per occhio, dente per dente, e a difendere la nostra vita minacciata. Il sentimento della giustizia ha dunque la sua radice nell'animalità, nell'egoismo. Sotto queste forme esso è brutale e grossolano. Ma esso diventa morale, quando la simpatia e l'intelligenza vengono a trasformarlo. Dotato d'una intelligenza superiore, l'uomo impara a legare il suo interesse all'interesse della famiglia, e per un allargamento progressivo del suo orizzonte, all'interesse di gruppi più vasti, come la tribù, la patria, l'umanità. Esso associa nel suo pensiero la propria felicità a quella degli altri, al punto di non più distinguerle fra loro. Tutto ciò che nuoce ad altri, lo ferisce personalmente, ed egli vede anche che ogni attentato alla sua propria felicità è un attentato alla felicità della società. Esso s'identifica con la società, si sente come mem-

bro d'un gran corpo; il suo egoismo diventa riflessivo, il sentimento della difesa personale si converte in un sentimento di difesa sociale. È così che dall'egoismo nasce l'altruismo, e dall'animalità la moralità: questo cambiamento è l'opera dell'associazione delle idee e della simpatia.

Possedere un diritto, è possedere un bene, di cui noi possiamo dimandare protezione alla società, sia per la forza e la legge, sia per la potenza dell'educazione e dell'opinione. Se si dimanda perchè la società deve garantirci tali e tali altri beni, non si ha miglior ragione a dare che quella dell'utilità generale. Senza dubbio, vi è qualche cosa di assoluto nel diritto, e la stessa utilità sociale non sembra render sufficientemente conto di questo carattere particolare del diritto e della giustizia. Ma non bisogna obliare che nel sentimento della giustizia, che dà all'obbligazione tutta la sua energia, e al dovere la sua sanzione, vi è insieme all'elemento razionale dell'interesse sociale un elemento animale, un istinto egoistico e violento, la sete di rappresaglia, che trae la sua forza dalla specie di utilità straordinariamente potente che ne è causa. Si tratta, in effetti, di un interesse supremo, l'interesse della sicurezza, il più vitale di tutti gl'interessi.

La dottrina di S. Mill è, come si vede, veramente originale, e segna un reale progresso su quella di Bentham. Questa originalità tiene sopratutto all'impiego costante che fa S. Mill della legge d'associazione per la spiegazione dei fenomeni morali.

Nella dottrina politica, il pensiero di S. Mill si mostra in un processo di transizione dalla teoria del puro individualismo ad una concezione più adeguata dell'ufficio dello Stato, che non sia quella de' suoi predecessori. Così lo Stato deve dare l'istruzione al popolo. V'ha delle conoscenze che tutti coloro che vivono nella società debbono acquistare durante la prima età; e lo Stato non esce,

egli dice, dall'esercizio de' suoi diritti, imponendo a' genitori l'obbligo legale di dare a' loro figli l'istruzione elementare. Gli altri abusi dell'autorità paterna debbono essere anche corretti. E però è bene che i fanciulli d'ambo i sessi, fin dove l'occhio e il braccio del governo possono estendersi, siano garantiti dall'eccesso del lavoro. Similmente, in tutti i paesi i folli sono considerati come l'oggetto naturale di cure da parte dello Stato.

Il principio della libertà de' contratti non si può applicare che sotto grandi riserve, quando si tratta di contratti a perpetuità. La legge dovrebbe essere diffidente in questa materia e rifiutare ogni sanzione agl' impegni di questo genere, quando gli obblighi ch'essi impongono son tali che colui che li contrae non ne è buon giudice. Il governo deve incoraggiare i viaggi, l'alta cultura, ecc.; e in mancanza d'iniziativa dei privati, esso ha il dovere di agire in questo senso. Ma la regola rimane sempre quella del *lasciar fare*. Presso S. Mill prevale ancora il concetto astratto e meccanico dello Stato; e per cui un governo è sempre considerato come un potere la cui influenza è in antagonismo con la libertà individuale. Importa sopratutto a Mill che sia assicurata quella che si dice libertà negativa, *of being left to oneself*.

Il solo oggetto per cui l'umanità ha diritto, individualmente e collettivamente, d'intervenire nella sfera della libera azione di ciascuno dei suoi membri, è la protezione di sè stessa. Nessuno può essere costretto a fare qualche cosa per la ragione che sarebbe meglio per lui, o perchè quella cosa lo renderebbe più felice, o perchè nella mente dei terzi ciò sarebbe saggio, e anche giusto. Non occorre aggiungere che questa dottrina deve intendersi applicabile solo agli esseri umani che sono giunti alla maturità delle loro facoltà; e ciò vale anche per la società, che in un certo stadio del suo sviluppo può essere considerata come in età minore.

Ma qual'è la regione propria dell'umana libertà? Essa comprende, primo, la libertà assoluta di opinioni e di sentimenti in tutti gli argomenti pratici o speculativi, scientifici, morali o teologici; e quindi la libertà di esprimere e pubblicare quelle opinioni e quei sentimenti. Secondo, libertà di gusto e di scelta dei mezzi nel farsi un piano di vita in conformità del proprio carattere, di fare ciò che a un dato individuo piace, soggetto a tutte le conseguenze che possono venirne, senza impedimento da parte degli altri, sempre che non rechi danno ad essi, anche quando debbano giudicare la sua condotta folle, perversa o ingiusta.

Si aggiunga che l'individualità è uno dei più valevoli elementi di prosperità, e voi siete sicuro di fare il più che sia possibile d'individualità, se avete un'atmosfera di libertà, incoraggiante il libero sviluppo e l'espansione.

Si è obiettato: come può ogni opinione o qualsiasi seria parte di condotta, essere riguardata come meramente ed esclusivamente *self-regarding*? Questo centrale elemento nella discussione sembra insufficientemente elaborato da Mill. Ad alcuni l'analisi della condotta, in cui l'interna dottrina della libertà riposa, sembra *metafisica e arbitraria.*

Essi non sanno decidersi ad ammettere che vi sono atti del tutto riguardanti se stessi. Questa riluttanza da parte loro implica una proposizione perfettamente sostenibile, una proposizione che è stata mentenuta da quasi tutte le sette religiose nella storia del mondo ne' loro stadi non latitudinari. Il distinguere gli atti riguardanti se stessi dalle altre parti della condotta, è per loro non solo non scientifico, ma moralmente e socialmente dannoso. Essi insistono in ciò, che vi è un sociale così bene come un personale elemento in ogni atto umano, quantunque in diverse proporzioni.

Ma S. Mill non manca di prevedere l'obiezione.

E se, dice, un individuo, per esempio, dilapida le sue sostanze, egli nuoce certamante a tutti coloro che in modo diretto o indiretto ne traevano il loro sostentamento; ma allora soltanto sarà punito, non per la sua stravaganza, ma per aver mancato ai proprii doveri verso la famiglia e i suoi creditori (1).

Fu anche osservato: la libertà semplicemente negativa non si può affermare nè che sia una buona, nè che sia una cattiva cosa. *It is* (dice I. Stephen) *just like asking whether a hole is a good thing in itself.*

Tutto dipende dal posto dove è fatto, e dallo scopo a cui serve; in un abito per esempio in quanto occhiello è utile. È così e della libertà nel senso meramente negativo di *non interference*. La libertà sotto questa forma è un mezzo, non un fine. La libertà positiva o reale significa invece l'opportunità o capacità di fare qualche cosa.

E questa libertà è, alla sua volta, buona o cattiva, secondo che le cose che possono essere fatte sono buone o cattive. E allora aver diritto alla libertà può significare anche che ogni società bene organizzata deve assicurare a ciascuno de' suoi membri, per quanto è possibile, l'opportunità di sviluppare le sue diverse qualità e poteri

---

(1) E il Morley dice: Come materia di osservazione, e per i pratici intenti della moralità, vi sono specie di azioni le cui conseguenze non vanno al di là dell' agente. Certo, si può dire che inducendosi a cotesta specie di azioni ad ogni momento, l'agente trascura le azioni in cui prevale l'elemento sociale, e perciò anche atti che sembrano riguardare meramente se stessi, hanno indirette e negative conseguenze per gli altri. Ma addurre simili considerazioni per impedirci di usare una classificazione di senso comune degli atti per la proporzione dell' elemento personale in essi, è così irragionevole come se voi ammetteste che la dottrina della conservazione della forza fisica, o l'evoluzione di un modo della forza in un altro, c' impediscono di classificare le proprie modificazioni della materia indipendentemente come luce, calore, movimento.

fin dove ciò può essere conseguito senza detrimento di un altro e del benessere della società come un tutto. Nel nostro paese (dice il Ritchie) a nessuno è impedito dalla legge di leggere tutte le opere di Spencer. Questa è la libertà negativa. Ma se un uomo è messo nell'impossibilità assoluta di leggere, se egli non ha accesso ad alcuna pubblica libreria, e avendolo, non ha tempo da dedicare alla lettura, o non ha tale istruzione da intendere ciò che legge, egli non può dire d'aver ottenuto molto dal fatto che la legge non proibisce di leggere le opere di Spencer.

Quanto alla libertà di pensiero e di discussione in particolare, son noti gli argomenti di Mill.

Anzi tutto, l'opinione che si vuol far tacere, può essere realmente vera; e coloro che la vogliono repressa, si dichiarano con ciò infallibili. Essi, intanto, non hanno facoltà di decidere per l'intero genere umano, privando tutti gli altri del mezzo di giudicare da se stessi.

Poniamo che l'opinione stabiliva sia essa vera. Coloro che respingono la più lontana possibilità che la opinione di cui sono convinti possa essere erronea, e che non ne ammettono quindi in verun modo la discussione, saranno, se non altro, scossi dal riflettere che quest'opinione per quanto vera si considera sempre come un domma morto, anzichè come una verità viva e palpitante, allorchè non è permesso esaminarla e discuterla francamente e senza riguardi. Un fatto questo, che si verifica nella storia di tutte le dottrine morali e di tutte le credenze religiose. Esse sono piene di vita e di significato pe' fondatori e per gl'immediati discepoli de' fondatori. E il loro senso continua a comprendersi con eguale, se non maggiore vivacità, finchè dura la lotta per dare alla dottrina o credenza il primato su le altre.

È notevole la critica di Fitzjames Stephen.

Mill, egli dice, confonde l'eccentricità con l'origi-

nalità, che consiste nel pensare per proprio conto, non nel pensare diversamente dagli altri.

È il culto della mera varietà.

La coercizione è cattiva:

1.° Quando l'obietto a cui mira è cattivo.

2.° Quando l'obietto a cui mira è buono, ma la coercizione impiegata non è ben calcolata a ottenerlo.

3.° Quando l'obietto a cui mira è buono, e la coercizione impiegata è ben calcolata a ottenerlo, ma a troppo caro prezzo.

Così costringere un uomo a commettere un omicidio è male, perchè il fine a cui si mira è cattivo.

Infliggere una punizione sufficiente a irritare, ma non sufficiente ad atterrire o a distruggere il mantenimento di particolari opinioni religiose, è male, perchè essa non è bene calcolata.

Costringere alcuno a non oltrepassare i confini con lo scaricargli contro un colpo di fucile, è male, perchè il danno fatto è fuori d'ogni proporzione col danno evitato.

Se per altro, il fine è buono, se la coercizione impiegata tale da conseguirlo, e se il bene ottenuto sorpassa ciò che è di male nella coercizione stessa, io non intendo come, sopra utilitarii principii, la coercizione può essere cattiva.

E passando ad applicare i principii stabiliti al caso della coercizione applicata al pensiero e alla discussione, questa, dice l'autore, è condannata da S. Mill in tutti i casi: io lo condannerei in quei casi soltanto in cui il fine stesso è cattivo, o in cui i mezzi usati non sono adatti al suo conseguimento, o in cui, benchè adatti, implicano troppo gran dispendio.

Spencer. Huxley.

Nella storia della filosofia inglese vediamo l'un pensatore collegarsi all'altro; e poichè l'indirizzo dello spirito e i presupposti in ciò che è essenziale concordano, l'unione de' diversi sforzi è anche progresso.

Quando l'operosità filosofica in Inghilterra, approssimativamente nel 1830, fu ripresa, sembrò quindi come se entrasse novamente in iscena la sua antica Scuola. Sarebbe tuttavia falso e ingiusto, se si volesse considerare de' ricercatori quali S. Mill, Bain, Spencer, come de' semplici epigoni. Essi erano entrati nell'eredità di Locke, Berkeley ed Hume ciascuno con la sua propria individualità.

Noteremo qui alcuni tratti generali della nuova Scuola, in ciò che si riferisce più da vicino al nostro argomento.

In quanto teoria psicologica, l'empirismo aveva condotto a sciegliere la coscienza in elementi, che ricevono solo mediante la legge dell'associazione delle idee un legame tutto esteriore. Mill, l'abbiamo visto, per l'applicazione che ne fa in etica, non considera più questa specie di associazione come la forma fondamentale della vita spirituale. Il che è dovuto, d'altra parte, all'influenza della filosofia tedesca. E una tale influenza si rende anche di più manifesta nella psicologia di Spencer. Si viene così alla veduta, che le leggi dell'associazione lungi dall'escludere l'attività della coscienza, piuttosto la presuppongono, e sono soltanto le forme sotto cui essa si mostra.

E ciò mentre l'impronta caratteristica, la forza della Scuola inglese rimane sempre quel suo sguardo acuto e sicuro per le condizioni e rapporti forniti dall'esperienza. E per quanto non abbia risoluto certamente il problema della conoscenza la formola di Spencer esprimente il principio, per cui ciò che è originario nell'individuo, è

acquisito per la razza, non si può negare la sua grande importanza per l'indagine psicologica dell'effettivo sviluppo della conoscenza.

In fine, la filosofia inglese, per opera di Spencer, si è per la prima volta, a' nostri tempi, sviluppata in una intuizione del mondo.

Ciò che Spencer intende per etica è una trattazione scientifica della condotta giusta e ingiusta. La condotta in generale è adattamento di atti al fine; e potremmo qui aggiungere: per gli esseri umani adattamento *accompagnato da coscienza.*

Il fine a cui tendono ad aggiustarsi le azioni degli esseri viventi di tutti gli ordini è il mantenimento della vita; e nel misurare il grado di perfezione dell'aggiustamento bisogna prendere in considerazione non meno la qualità che la durata della vita che viene raggiunta: una ostrica può vivere più giorni che una seppia; ma per quest'ultima un giorno contiene una vita più piena e più varia che per l'altra. Inoltre, l'adattamento dev'essere la conservazione della razza insieme alla propria conservazione. E ciò non è tutto ancora: l'evoluzione della condotta include quelle modificazioni di essa che abilitano adattamenti da parte di una creatura vivente senza che col suo intervento rechi molestia agli adattamenti dell'altra.

La tendenza dell'evoluzione nella condotta è, in altri termini, di ridurre quanto è possibile la dipendenza dell'agente nella lotta per l'esistenza con altre creature. Nella vita in comune poi la determinazione passa dalla fase negativa della non ingerenza a quella positiva della cooperazione.

In queste nozioni generali sulla condotta e la sua evoluzione è, secondo avverte lo stesso Spencer, già implicato qualche cosa che può riguardarsi come etica animale.

Ora, trattandosi di adulti, ciascuno deve essere soggetto alle conseguenze della propria natura e della propria condotta, ricevendo i benefizi in proporzione dei meriti. Durante l'immaturità, meno sono grandi le capacità dell'individuo e maggiori debbono essere i benefizii che riceve. Al contrario, quando sia raggiunta la maturità, il benefizio dovrà variare in ragione diretta del valore, questo essendo determinato dal maggiore o minore adattamento alle condizioni dell'esistenza.

La legge, per cui gl'individui di maggior valore, cioè quelli più adatti alle condizioni di esistenza, debbono ricevere maggiori benefizii, vediamo che già opera in tutta la vita sub-umana; ed anche, senza restrizione, perchè tra adulti non esiste alcuna influenza, la quale possa intromettersi nelle relazioni che corrono tra la condotta e le conseguenze.

E presso le creature gregarie si stabilisce altresì la cooperazione nella sua doppia forma, passiva e attiva. Passiva, come quando in un'associazione di cervi l'allarme vien dato da alcuni per la comune difesa; attiva, come quando si vede un certo numero di castori occupati a costruire un margine.

Ma l'associazione è resa possibile soltanto dall'osservanza di certe condizioni. Gli atti che ogni individuo compie per provvedere al proprio sostentamento, vengono compiuti più o meno in presenza di altri individui, i quali compiono atti uguali; e di qui tende a prodursi più o meno un contrasto. Se il contrasto raggiunge grandi proporzioni, può rendere l'associazione inutile per tutti. Perchè l'associazione sia proficua, bisogna che gli atti individuali si mantengano entro limiti tali che i profitti possano bilanciarsi. Altrimenti la sopravvivenza dei più adatti condurrebbe allo sterminio di quella varietà della specie in cui comincia l'associazione.

La necessità di osservare la condizione che ogni mem-

bro del gruppo, mentre provvede al proprio sostentamento ed a quello della prole, non intralci gravemente ciò che hanno bisogno di fare nel medesimo modo gli altri, si fa talmente sentire laddove l'associazione è stabilita, che la necessità stessa modella la specie in conformità di tale condizione. I guai che di tempo in tempo si risentono quando si oltrepassano i limiti, disciplinano continuamente tutti in maniera da insegnare a rispettarli; sicchè questo rispetto diventa coll'andar del tempo un distintivo naturale della specie.

Inoltre, sorge una tal coscienza generale del bisogno di conservare i limiti, che ai trasgressori s'impongono delle punizioni, non solo dai membri del gruppo rimasti danneggiati, ma anche dal gruppo nel suo complesso.

Ed anche ciò si verifica nella stessa sfera della giustizia sub-umana.

Siccome, sotto il punto di vista dell'evoluzione, la vita umana deve essere considerata come un ulteriore svolgimento della vita sub-umana, ne consegue che sotto questo medesimo punto di vista la giustizia umana dovrà essere un ulteriore svolgimento della giustizia sub-umana.

La legge, uniformandosi alla quale si conserva la specie, è per l'uomo, come per tutte le creature inferiori, che tra gli adulti gl'individui meglio adatti alle condizioni della loro esistenza prosperino di più e gl'individui meno adatti prosperino meno. Questa legge, allorchè nulla la disturba, produce la sopravvivenza de' più adatti e la propagazione delle varietà più adatti. Qui noi vediamo che le dissimiglianze di facoltà svolgono, in grado anche maggiore e per periodi di tempo anche più lunghi, i loro effetti nel recar vantaggio agl' individui superiori e svantaggio agl' inferiori mediante il continuo rapporto della condotta con le sue conseguenze. È più evidente nella razza umana che in quelle inferiori si palesa il fatto che la gregarietà si stabilisce perchè è vantaggiosa alla varietà in

cui sorge; in parte perchè favorisce la sicurezza generale ed in parte perchè facilita il sostentamento. La maggiore gregarietà sorge allorchè l'agricoltura rende possibile di sostentare un gran numero d'individui sopra una piccola area, e quando il simultaneo svolgimento delle industrie crea molte e svariate cooperazioni. Se non che, i vantaggi della cooperazione, a mano a mano che si sviluppano le comunità, non si possono ottenere se non mantenendo sempre meglio que' limiti imposti all'attività di ogni individuo dalle simultanee attività degli altri.

Si è venuta così formando l'idea umana di giustizia, la quale contiene due elementi: da un lato l'elemento positivo, implicato dal riconoscere ogni individuo i suoi diritti al libero svolgimento delle proprie attività ed ai benefizi che gli arrecano; dall'altro lato abbiamo l'elemento negativo, implicato dalla consapevolezza de' limiti che impone la presenza di altri uomini che hanno gli stessi diritti.

Ciò che bisogna esprimere in modo esatto, è dunque, la libertà di ognuno limitata da uguale libertà degli altri. E si può fare dicendo: Ogni uomo è libero di fare quello che vuole, purchè non leda l'uguale libertà di nessun altro uomo.

Ma vi è compreso un postolato in tutti i giudizi e le norme della condotta, osserva egli stesso lo Spencer; ed è che la vita abbia qualche valore. Ora in ciò non può esservi che accordo tra gli uomini. E di vero, i pessimisti condannano la vita, perchè? perchè in essa i dolori superano i piaceri; gli ottimisti la difendono nell'opinione che avvenga il contrario. Ma gli uni e gli altri convengono in ciò, che la vita sia desiderabile nell'ipotesi che arrechi maggiore felicità che miseria.

L'ideale etico-giuridico così determinato, è, d'altra parte, necessario, secondo Spencer, che presto o tardi si

attui. Il progresso non è punto un accidente, è una necessità. Lungi d'essere il prodotto dell'arte, la civiltà è una fase della natura, come lo sviluppo dell'embrione è lo sbocciare del fiore. Ciò che noi chiamiamo il male e l'immoralità, deve sparire; l'uomo deve diventar perfetto. Ogni ritmo tende all'equilibrio finchè tra l'individuo ed il mezzo sociale vi è presente un'oscillazione, risultato dell'assenza di equilibrio. Talora è l'individuo che fa traboccare la bilancia, talora è la società. Ma, come le coppe finiscono per farsi equilibrio l'una all'altra, l'individuo e la società debbono approdare ad una mutua armonia. Lo sviluppo della simpatia, che deve progredire appena lo permettano le condizioni, apporterà questo stato. E così v'ha anche due morali; l'una relativa, l'altra assoluta, che si trova appunto al termine dell'evoluzione.

Durante tutta l'evoluzione sociale, bisogna, intanto, che si stabilisca una serie di compromessi tra il vecchio e il nuovo, fra l'ideale e il pratico. Accanto a' nostri sforzi di fare ciò che si adatta al momento, deve il pensiero rivolgersi continuamente a ciò, che, astrattamente considerato, è giusto.

Si è visto, infine, come Spencer non ha assunto la utilità come supremo principio. Non basta, secondo lui, constatare che nel fatto certe specie di condotta producono felicità e altre producono miseria; la funzione della morale in quanto scienza è di determinare come e perchè certi modi di condotta sono dannosi e certi altri utili. E però delle proposizioni scientifiche intorno alla condotta debbono essere dedotte dalle leggi della vita e dalle leggi dell'esistenza. Bisogna considerare la felicità come fine ultimo; ma non porla come il fine prossimo. Donde il suo *utilismo razionale.*

E in ciò, forse, non v'è ragione per credere che altri filosofi possano far meglio di Spencer. Ma, d'altra parte,

la deduzione del sistema etico-giuridico dà principii fondamentali della natura, questa spiegazione della condotta ricongiunta all'interpetrazione scientifica della natura, non è, come si sa, cosa intentata. In particolare, ciò fu intrapreso due secoli prima da Spinoza, per quanto con materiali scientifici ancora imperfetti. « L'uomo non può essere un impero nell' impero; esso non può sottrarsi alle leggi universali, perchè noi non siamo che una parte della natura ed è forza seguire l'ordine universale. »

E molto tempo prima gli Stoici avevano fatto un sensibile progresso in questa direzione. Quell' impulso alla propria conservazione, che gli Stoici attribuiscono ad ogni creatura come prima scaturigine di azione, è una parte integrale del comune ordine del mondo. Ogni atto dell'individuo che appartiene alla funzione propria della specie, è, nel linguaggio stoico, secondo la Natura in quanto questa si riferisce alla sua specie, vale a dire, secondo la sua specifica natura; mentre, in parte esso è un caso della legge generale che fissa il posto normale e l'azione della specie nel gran concerto del Cosmos, esso è anche detto essere in una maniera eminente secondo la Natura presa nel senso generale di ordine universale. Soltanto, l'uomo, che, così come le altre creature, ha la sua funzione specifica, o natura nel senso stoico, in quanto parte del disegno cosmico; è in ciò dalle altre creature dissimile, che esso può compierla con intelligenza cosciente e facoltà di elezione.

Nella *Dichiarazione de' diritti* del 1789 è detto: La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così l'esercizio de' diritti naturali di ciascun uomo non ha altri limiti che quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti.

Spencer enuncia la formola in termini non molto dissimili; e dice che per più di trenta anni egli suppose che fosse il primo a riconoscere la legge di uguale li-

bertà come quella in cui la giustizia, variamente esemplificata in concreto, si riassume pure in astratto. Finalmente egli seppe che KANT aveva detto qualche cosa di simile. Nella traduzione inglese della *Rechtslehre* di KANT egli trovò quelle parole: « la legge universale del diritto può essere espressa così: agisci esternamente in modo che il libero esercizio della volontà possa coesistere con la libertà di tutti gli altri, secondo una legge universale. La *Rechtslehre* di KANT fu, poi, pubblicata nell'ultima parte del 1796. SPENCER evidentemente non aveva ancora nè letto questa formola *kantiana,* nè l'anticipazione che di essa si trovava nella *Dichiarazione dei diritti.*

L'autorità delle grandi regole di giustizia non è, nella dottrina di SPENCER, una coazione morale, ma una coazione fisica proveniente dall'abitudine; è una specie di necessità subiettiva risultante dalla nostra costituzione, che risulta essa stessa dalle impressioni accumulate a traverso le età. Grazie all'eredità, questa tendenza più o meno necessitante verso le azioni conformi alla felicità, ha preso la forma di un'intuizione.

Noi troviamo belle e fatte nel nostro cervello, come una serie di leggi stabilite innanzi dalle generazioni anteriori, quelle associazioni che debbono dominare gli atti della nostra esistenza; e come noi non le abbiamo create, non possiamo distruggerle. A dir vero, non sono io stesso che mi obbligo; la necessità morale non è che la manifestazione in me di una potenza che m'è anteriore e superiore, la potenza del passato. Gli esseri si spingono mutamente al bene di tutti, e ciascun movimento che io faccio verso il fine comune vi trascinerà quelli che mi seguiranno. L'autorità di quelle grandi regole di giustizia non può, dunque, essere assolutamente *imperativa*, vale a dire assolutemente obbligatoria.

Dopo ciò, come parlare di diritti naturali, com'egli fa, esponendosi a de' giusti attacchi da tutte le parti?

È vero; tra i significati del vocabolo *naturale* aggiunto al diritto v'è quello di *normale,* cioè *ideale,* che *deve essere*, ma non esiste da per tutto necessariamente; e se l'espressione *diritto naturale* fosse stata sempre adoperata in questo senso, egli avrebbe mostrato, servendosene, di rimanere ne' limili imposti dalla sua Morale. Ma a quella espressione si unisce tra gli altri significati anche, e più comunemente, quello di diritto assoluto, e però inalienabile e imprescrittibile; la quale nozione è inconciliabile con una Morale a cui manca il dovere assoluto. Egli, dunque, avrebbe fatto meglio a preferire una diversa locuzione.

È noto l'estremo individualismo di Spencer nella dottrina dello Stato. La prosperità di una specie, egli dice, è favorita nel modo migliore quando tra gli adulti ognuno sia soggetto ai buoni ed ai cattivi risultati della sua natura e conseguente condotta. Nelle specie gregarie la sodisfazione di questo bisogno implica che gl'individui non debbano ne' loro rapporti condursi in modo o da impedire a ciascuno di raccogliere i benefizi, o da permettergli di far soffrire ad altri i mali che naturalmente le sue azioni gli arrecano. Spetta all'aggregato sociale, ossia all'ente collettivo in cui i cittadini sono incorporati, fare osservare questa che è la legge ultima della vita della specie, in quanto è qualificata dalle condizioni sociali.

Questa esigenza essenziale ha da esser sodisfatta da tutti per ognuno, perchè il singolo non può efficacemente sodisfarla da se stesso. Infatto egli non può da se stesso respingere gl'invasori esterni; ed in media, la sua resistenza agli invasori interni, se operata da lui o con l'aiuto di pochi, riesce inefficace o pericolosa o costosa, o fa perdere troppo tempo, o tutte queste cose insieme.

Ogni cittadino ha bisogno di vivere, e di vivere così pienamente quanto lo permettono le circostanze. Essendo

questo il desiderio di tutti, ne risulta che tutti, esercitando un'autorità collettiva, sono interessati a far sì che nessun individuo abbia a patire nella propria persona la violazione della relazione esistente tra gli atti e i fini, e che egli dal canto suo non debba violare questa relazione nelle persone d'altri. La massa de' cittadini, in quanto costituisce un corpo politico, deve mantenere le condizioni le quali permettano a ciascuno di essi di raggiungere un grado tale di vita, che questa sia la più piena possibile compatibilmente colla maggior pienezza di vita di tutti gli altri cittadini.

Quale, dunque, diventa il dovere della società nella sua capacità collettiva, cioè il dovere dello Stato? Supponendo che non sia più chiamato a difendere da' pericoli esteriori, che cosa gli rimarrà da fare, se non che quelle condizioni siano rispettate? Il suo ufficio è di mantenere la giustizia, e non può far altro senza correre il rischio di violare la giustizia.

L'azione dello Stato non può esser dunque che negativamente regolativa. — Son note le obiezioni a cui ha dato luogo questa dottrina di Spercer. Il Pembroke, fra l'altro, osserva che con un tale principio si arriva sinanco a condannare la legge relativa al matrimonio. Perchè la dottrina della negativa regolamentazione importa: 1.° che lo Stato deve solo proibire, non dirigere e prescrivere; 2.° che il solo e diretto obietto della sua azione sarebbe di assicurare il libero operare di una data funzione. Ora la legge del matrimonio viola l'uno e l'altro canone.

È il più evidente caso di positiva regolamentazione; e non direttamente rivolto ad assicurare la libertà. Lo Stato non è contento ad obbligare al contratto; esso ne prescrive le norme. Ma si può replicare: lo Stato non dev'essere confinato all'azione direttamente e immediatamente limitante la libertà; esso dev'essere giustificato

nel considerare le più remote conseguenze delle azioni degli uomini e i loro effetti sulla libertà, e inteso in questo modo, il nostro principio non condanna la legge del matrimonio. Non crediamo che SPENCER si vorrebbe addossar questa specie d'interpetrazione del suo principio. Noi rispondiamo: se così deve essere, non vediamo alcuna sorta di baluardo possibile contro le aggressioni dello Stato.

E nell' *Individuo contro lo Stato* il concetto predominante è che il governo guadagna in forza di quanto l'individuo perde in libertà e viceversa.

Ma dice F. STEPHEN: La differenza tra una rozza ed una civile società, non è che la forza è usata nell'un caso e la persuasione nell'altro, ma che la forza è (o deve essere) guidata con più grande accorgimento nel secondo caso che nel primo. Il presidente LINCOLN raggiunse i suoi scopi con l'uso di un grado di forza che avrebbe schiacciato Carlo Magno e i suoi paladini.

Alla dottrina dello Stato di SPENCER fu anche mosso il rimprovero di non accordarsi con la sua filosofia. Non ha egli detto tante volte che la società è un organismo? Ora, egli nega all'organismo sociale la qualità caratteristica di ogni organismo, che è la dipendenza delle parti dal tutto.

Ma l' *organismo sociale* è, veramente, non meno che lo *stato di natura e i diritti naturali*, che tutte le astrazioni, capace di servire a' più diversi ed anche opposti usi presso gli scrittori della dottrina dello Stato; essere un argomento sia pro sia contro circa l'intervento dello Stato. La verità è, come fu osservato, che la società non è un organismo nel senso che sia comparabile ad una bestia o a un uomo; ma perchè essa non può essere compresa con l'aiuto di una concezione meno *complessa* che quella di organismo.

In essa come in un organismo, ogni parte è condi-

zionata dal tutto; e non può essere quindi compresa che in riferimento al tutto. Ma perchè la concezione di un organismo è più adeguata alla società che la concezione di un composto artificiale, non ne segue che essa è pienamente adeguata.

Ma a parte tutto ciò, certe induzioni sociologiche di Spencer sono di una verità incontestabile e insieme di una grande importanza pratica a' nostri giorni.

Il Lacy, per esempio, dal suo punto di vista socialistico, arriva a sostenere che bisognerebbe sostituire alla parola libertà quella di giustizia. Come cittadino di uno Stato, egli dice, l'individuo ha il diritto di reclamare che sia corroborata dallo Stato quell'armonica azione scambievole de' diversi atomi componenti l'organismo sociale, per cui gl'interessi di ciascuno diventano gl'interessi di tutti, e gl'interessi di tutti l'interesse di ciascuno.

Ciò significa ch'essi hanno, come cittadini di uno Stato, un diritto naturale alla giustizia. È la giustizia che deve regolare la democrazia, non l'astrazione adorata sotto il nome di libertà. É per l'assoluta libertà che si stabiliscono i due estremi della ricchezza e della miseria, rivestendo il carattere d'infermità sociale. Noi dobbiamo alla libera concorrenza le cattive merci, le abitazioni insalubri; è per essa che si scatenano i più selvaggi istinti della razza umana.

Or, nel suo saggio *From Freedom to Bondage*, Spencer dice:

Usando la parola cooperazione nel suo senso esteso, e non nel senso ristretto dato ora comunemente ad essa, noi possiamo dire che la vita sociale può essere condotta con volontaria cooperazione o coercitiva cooperazione; e ad usare le parole di Sir Henry Maine, il sistema può essere quello del *contratto* o quello dello *stato*, quello in cui l'individuo è libero di fare il meglio che

può co' suoi sforzi spontanei e riuscire al successo o all'insuccesso a seconda della sua attività e valore, e quello in cui ha assegnato il suo posto, lavora sotto regole coercitive, ed ha in proporzione il cibo, il vestimento, il tetto.

Il sistema della cooperazione volontaria è quello con cui, nelle società progredite, è condotta ora l'industria dapertutto.

Sotto una forma semplice noi l'abbiamo in ogni podere, dove i lavoratori, pagati dallo stesso fittaiuolo e prendendo gli ordini direttamente da lui, sono liberi di stare o andare come a loro piace.

Dall'altro lato la compulsoria cooperazione è esemplificata da un esercito, e propriamente di quelli continentali, dove esiste il sistema della coscrizione. É, senza dubbio, desiderabile un' organizzazione più conducente alla felicità degli uomini che non quella attuale. La mia opposizione al socialismo risulta da ciò che esso arresterebbe il progresso per ricondurlo a uno stadio inferiore.

L'Huxley in ciò che ha pubblicato intorno al Diritto e allo Stato, *Natural rights and political rights; Natural inequality of men, Government: anarchy or regimentation,* si propone, come egli stesso dice, di sradicare la vecchia pianta dell'*apriori* che si oppone alla fondazione di ogni sana filosofia politica.

Nel combattere la teoria dei diritti naturali, la legge di natura, dice l' Huxley, non è un comando a fare, o ad astenersi dal fare alcuna cosa. Essa in realtà esprime semplicemente ciò che un dato essere tende a fare nelle varie circostanze della sua esistenza; e che, nel caso di un essere vivente e sensitivo, è necessitato a fare, se esso ha da scampare certe specie di mali. Il diritto naturale desunto da tal legge di natura è semplicemente un modo di esporre il fatto, che non vi è, nella natura

delle cose, nessuna ragione per un essere che possiede tali e tali altre tendenze all'azione, di non effettuarle. Confusa con la legge morale e civile e trasferita nel linguaggio del comando, la legge di natura dirà all' individuo: fa il tuo volere fin dove giunge il tuo potere. Ma egli è inesatto e solo per metafora che si può parlare di disobbedienza alla legge di natura o di penalità per tale disobbedienza. Le leggi di natura sono rapporti di tendenze e se una legge esprime la verità che la tigre che ammazza e mangia, vivrà e ingrasserà, un'altra esprime la verità, che se la tigre non ammazza e non mangia, dimagrerà e morirà.

I risultati sono conseguenza dei due modi di azione ed entrambi sono d'accordo con la legge naturale (o possono non essere), e non ricompense o pene.

Ciò che compie la differenza tra la legge di natura con i suoi conseguenti diritti naturali e le morali e civili leggi sta in ciò: che l'azione coerente e che vuol andare sino in fondo, in quanto si basa sulla legge di natura e i naturali diritti che ne promanano, tende a beneficare l' individuo a spese di tutti gli altri individui i cui bisogni e desiderii sono della stessa specie.

Ma l'estremo individualismo tra gli uomini, come tra le belve, significa isolamento e stato di guerra; e questo è incompatibile con la pace e la cooperazione che sono essenziali ad ogni associazione. Ed ecco la necessità di rinunziare alla legge di natura e porsi sotto la morale e civile legge, sostituendo i diritti che non hanno il relativo torto, con morali diritti, a ciascuno dei quali corrisponde un torto. Dalla legge nasce il peccato, come fu detto da altri.

Probabilmente nessuno degli errori che sono scaturiti dalla teoria dei diritti naturali è stato più dannoso dell'asserzione che tutti gli uomini hanno un naturale

diritto alla libertà, e che coloro i quali volontariamente si sottomettono a qualche restrizione della loro libertà, al di là del punto determinato dalle deduzioni dei filosofi *a priori*, meritano il titolo di schiavi.

Un tale errore nasce dal confondere naturali diritti con morali diritti. Egli è vero che l'uomo, come la tigre e ogni altro animale ha un naturale diritto di libertà, e con ciò intendiamo solamente che, sin dove esso è un mero essere individuale, non ci è ragione perchè non faccia ciò che gli piace. Ma questa è una molto innocua proposizione.

Se dall'altra parte, il campione della libertà intende, come d'ordinario fa, che il diritto naturale di libertà appresta, in sè stesso, un motivo per contrastare a questa o a quella restrizione della libertà degli uomini da parte della società, l'argomento è sofistico quanto dannoso. Perchè, come si è detto, è necessario che gli uomini rinunzino a una parte della loro libertà di azione; e la questione del *quanto* non può essere determinata *a priori*. Ciò che sarebbe tirannia impedire in uno stato di società, sarebbe follia permettere in un altro.

Nella trattazione relativa alla teoria dell'eguaglianza si trova un vigoroso attacco ai principii di Rousseau e a ciò che l'Huxley chiama *Rousseanism*.

Io ho visto, egli dice, un considerevole numero di bambini; e non posso capacitarmi come essi abbiano tutti i requisiti politici. Come si può dire che cotesti piccoli mortali che non hanno la capacità di muoversi per un determinato scopo, nè di far altro che del chiasso, sono politicamente uguali, eccetto come tutti i zeri si può dire che siano uguali?

Come si può dire di quelle piccole creature che siano libere, quando si sa che nessuna di esse vivrebbe per ventiquattro ore, se non fosse guidata e frenata da amo-

revoli mani? Qual è il cervello di un essere che non può ritenere di una descrizione un'idea, la quale diventi un morale agente, sia buono, sia cattivo? È un'ironia parlare dello stato politico dei bambini.

Ma noi possiamo condurre la questione un passo più innanzi. Non è confondere l'uguaglianza del potere con l'eguaglianza dell'impotenza? Ha un fanciullo di quattro anni la libera scelta del linguaggio e delle denotazioni con cui le parole vengono varicate nel loro uso di generazione in generazione? È egli libero di scegliere gli abiti, imposti in vece dal precetto e più sicuramente dal costume della famiglia?

È egli libero di trovare il proprio tipo di bene e di male? O non piuttosto è tenuto in servitù dalle circostanze del mondo esterno, come un vero schiavo, quantunque i ceppi e la sferza siano invisibili e intangibili? E se il predicare *nato schiavo* sarebbe più conforme al fatto che il *nato libero*, che dire del nato uguale? Niente è più notevole che la grande ineguaglianza che fanciulli, anche se della stessa famiglia, presentano, non appena si cominciano a manifestare in essi le mentali e morali qualità. Ogni famiglia diventa spontaneamente un governo. Tra i fanciulli vi sono di quelli che continuano ad essere più onorati e più potenti che gli altri, e a farsi essi stessi obbedire qualche volta dai loro stessi genitori unicamente in virtù delle loro mentali e morali qualità. Qui politica ineguaglianza evidentemente segue i passi di naturale ineguaglianza. Il gruppo dei fanciulli diventa un corpo politico, una *civitas,* col suo diritto di proprietà e le sue pratiche distinzioni di grado e poteri. E tutto ciò procede non da forza o da frode, ma come necessaria conseguenza dell'innata ineguaglianza di capacità.

Così, gli uomini non nascono certamente liberi ed eguali in naturali qualità; quando essi nascono, i predicati

liberi ed *eguali* nel senso politico non sono applicabili ad essi; e a misura che si sviluppano, anno per anno, le differenze nelle politiche potenzialità con cui essi sono realmente nati, si convertono sempre più in attuali differenze: l'ineguaglianza di facoltà politiche si mostra essere una necessaria conseguenza della ineguaglianza di naturale facoltà.

OPERE CONSULTATE

Austin: *Lectures on jurisprudence or the philosophy of positive Law. The student's edition.*

Adam: *Philosophie de Bacon.*

Amos: *The science of law.*

Bentham: *A fragment on governement, con introduzione di Montague.*

— *Introduction aux principes de morale et de jurisprudence. Fraités de législation civile et pénale. Théorie des peines et dex ricompenses.*

Campbell: *An Analisys of Austin's lectures on jurisprudence.*

Fraser: *Locke.*

Cliffe Leslie: *Essays in political economy.*

— *The political economy of Adam Smith.*

Cumberland: *De legibus naturae disquisitio philosophica.*

Collins: *Butler.*

Damiron: *Essai sur l'historie de la philosophie au dix-septiéme siècle.*

Fischer (K): *Franz Baco von Verulam.*

Fitzjames Stephen: *Liberty, equality, fraternity.*

Gizycki: *Die ethik Hume's.*
— *Die philosophie Shaftesbury's.*
Guyau: *La morale anglaise contemporaine.*
Hall: *A Treatise on International law.*
Hiurichs: *Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart.*
Hobbes: *Traité de la nature humaine.*
— *De cire.*
Huxley: *On the natural inequality of men.*
— *Natural rights and political rights (the Nineteenth Century).*
— *Hume.*
Holland: *The elements of iurisprudence.*
Janet: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.*
Jouffroy: *Cours de droit naturel.*
Knight: *Hume.*
Lacy: *Liberty and Law.*
Lange: *Historie du materialisme.*
Lauret: *Philosophie de S. Mill.*
Leslie Stephen: *History of English thought in the 18. Century.*
Locke: *Essai sur l'entendement humain.*
— *Lettre sur la tolerance.*
— *Essai sur le gouvernement civil.*
Lorimer: *The institutes of law. A teatrise of the prtneiples of iurisprudence as determined by nature.*
Macauly: *Storia d' Inghilterra.*
Mackintosh: *Historie de la philosophie morale.*
Mill: *in particolare: l' Utilitarisme. On Liberty. Auguste Comte. Les principes d'economie politique.*
Mohl: *(R. von) Gesch. u. Litt. der Staatswissenchaften.*
Morley: *On compromise. — The doctrine of liberty.*
Markby: *Elementi el Law.*
Nichol: *Bacon.*
Pembroke: *Liberty and Socialism.*

Pollock: *History of the science of politics. Essays in jurisprudence and ethics.*

Ritchie: *Interference of State.*

Roberston: *Hobbes.*

Sidgwick: *The elements of politics.*

Spencer: *in particolare: la Giustizia.*

— *Les institutions politiques (Principes de sociologie, t. troisième).*

— *L' individu contre l' État.*

— *From Freedon to Bondage (a Plea for Liberty).*

Sumner Maine: *L'ancien Droit. Etudes sur l'histoire des institutions primitives.*

Smith: *Wealth of Nations.*

Tulloch: *Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17 century.*

Taine: *Le positivisme anglais.*

Vanni: *La funzione pratica della filosofia del diritto considerata in sè ed in rapporto al socialismo contemporaneo.*

— *Gli studi di Henry Summer Maine e le dottrine della filosofia del diritto.*

— *Il sistema etico-giuridico di Herbert Spencer (Prefazione alla traduzione italiana della* JUSTICE*).*

INDICE

I. I principii di un etica indipendente. Bacone. . . . . *Pag.* 3

II. Hobbes. — Cudworth — Cumberland . . » 10

III. Locke. — Clarke . . . . . » 24

IV. Hutcheson. — Hume. — Smith . . . . . » 37

V. Bentham . . . . . » 48

VI. Austin. — Holland. — Critica di Sumner Maine ed altri. — Lorimer. — Hall . . » 60

VII. Stuart Mill . . . . . » 78

VIII. Spencer. — Huxley . . . . . » 93

59.

P. BIANCO

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO IN FRANCIA

Salerno - Prem. Stab. Tip. Fruscione e Negri, 1897.

INTRODUZIONE

Svolgimento della filosofia pratica in Francia da Charron a d'Holbach.

Nel 1601 Charron pubblicava l'opera *De la Sagesse*. È il primo tentativo, in un linguaggio del tutto nuovo, di un sistema di morale senza l'aiuto della teologia. Il secondo volume è un fiero attacco al dommatismo. Dalla omogeneità de' fenomeni osservati nelle religioni de' diversi popoli, l'autore è tratto a concludere che nessuna di esse può vantare la preferenza su le altre. Contemporaneo e testimone delle guerre di religione in Francia, col loro pervertimento delle coscienze, con la loro falsificazione di ogni civile sentimento naturale, egli cerca di mostrare i cattivi effetti dello zelo religioso per la condotta morale. Se l'uomo può concepire la moralità solo in servigio della religione, e il più retto e stimabile è colui che più strenuamente si adopera per il promovimento della sua fede, si riesce a ciò, che qualunque azione, per cattiva che sia, tradimento, spergiuro, ribel-

lione, debba essere considerata non solo come permessa, ma anche come degna di lode e di premio, quando sia compiuta in difesa della propria credenza e con pregiudizio degli avversari.

Per l'ideale del saggio, che è scopo del suo libro di abbozzare, richiede Charron due cose: vera pietà e vera moralità; ma ciascuna di esse deve stare per sè, e avere la propria sfera di azione. La moralità non deve aver bisogno di motivi religiosi.

È una moralità servile e meschina quella che si appoggia alla speranza del premio o al timore della pena in un' altra vita.

« Io voglio che l'uomo sia morale perchè natura e ragione l'esigono, perchè la costituzione generale del mondo, di cui l'individuo è solo un frammento, lo richiedono, e non è possibile condursi diversamente, senza urtare contro il proprio essere, la propria felicità e destinazione; io voglio che esso sia morale, ne venga pure quel che vuole. Io voglio anche la pietà e la religione, ma non per produrre nell'uomo la moralità, che nasce con lui, ma per prestarle il suo perfezionamento. La moralità prima, poi la religione; perchè questa è qualche cosa che viene a noi dall'istruzione e dalla rivelazione e non può perciò produrre quella.

Con franchezza e audacia che non ha lo stesso Bacone, tratta Charron il rapporto tra moralità e religione, mentre le loro vedute sono essenzialmente affini.

L' impulso dato da Charron rimane in Francia per lungo tempo inefficace. Mentre il pensiero inglese, dopo Bacone, si rivolge decisamente alla trattazione dei problemi etici, nel tempo stesso che si emancipa dalla teologia, in Francia, sotto l' uno e l' altro rispetto, avviene precisamente il contrario. I principali effetti del sistema di Cartesio si mostrano nella dottrina del metodo e nella filosofia della natura, perchè egli non dedica che degli

accenni fugaci alla scienza del Bene, e le sue idee, in questo dominio, sono in gran parte reminiscenze dell'Etica antica, con prevalente tendenza pratica. Un esempio di ciò sono la sua dottrina degli affetti e l'altra sul rapporto tra la moralità e il piacere.

Alcune vedute metafisiche di Cartesio relative alla morale rappresentarono una parte importante nelle controversie del tempo, e ciò per l'alta considerazione in cui la sua filosofia era tenuta dagli stessi avversari. Così quando egli, dopo aver concepito la nozione della potenza divina come escludente ogni determinazione, come avevan fatto le scuole di Duns Scoto e di Occam, riesce, naturalmente, in ordine alle verità eterne, agli stessi risultati che quelle.

L'unico fondamento di ogni esistenza, e non meno di ogni verità, di ogni bontà e di ogni giustizia è l'illimitata, indifferente volontà di Dio, le cui decisioni noi non possiamo chiamare che casuali. Esseri e verità dipendono dal libero volere di Dio. Perfetto e assoluto, niente gli farebbe una necessità di produrli; egli potrebbe limitare a se stesso ogni verità, ogni esistenza. Se vi ha altre verità, altri esseri, è lui che l'ha voluto, vale a dire liberamente voluto.

La libertà, per Cartesio, consiste nella « facoltà di scegliere, di fare, o non fare una cosa, d'affermare o negare, consentire o non consentire; o piuttosto essa consiste solamente in ciò che, per affermare o negare, consentire o non consentire nella cosa che l'intelligenza ci propone, noi agiamo in modo che non sentiamo punto d'esservi costretti da alcuna forza esteriore. » Così la libertà sarà una facoltà, o meglio, una potenza d'elezione tra i contrari, sottratta all'influenza delle forze fisiche.

Che una tale facoltà sia in noi, è una di quelle verità primitive che ci appariscono con tanta chiarezza da non poterle mettere in dubbio.

Cartesio elimina, intanto, l'indifferenza dalla volontà. Nell'ordine dell' intendimento, tutto ciò che ci apparisce è determinato da una ragione di essere; gli atti liberi non sono senza ragione; e una volontà indifferente avrebbe per carattere essenziale di determinarsi nell'assenza e al di fuori di ogni ragione di agire. La libertà d' indifferenza non esiste, o, se essa esiste, è il grado più basso della libertà.

Con Malebranche il Cartesianesimo diventa in Francia quello che non era mai stato, in alcun modo, nella mente dell'autore, una specie di neoscolastica, in servigio del domma cattolico.

La dottrina della grazia collega fra loro l'Etica e la Metafisica, ed entrambe con la Teologia.

La dottrina fondamentale della Metafisica di Malebranche è che noi vediamo tutto in Dio.

La verità non è altro, che la rappresentazione delle idee, de' rapporti delle cose ne' singoli spiriti quali essi esistono nello spirito creatore divino, col quale essi sono in una comunione perpetua.

Già per Cartesio lo spirito è la sorgente di ogni verità, ma sorgente di seconda mano, il cui contenuto deriva dalla sorgente originale di ogni esistenza e di ogni conoscenza.

E così è in Dio che, per Malebranche, noi vediamo anche le regole del bene e del giusto.

V'ha fra le idee due specie di rapporti: da una parte i rapporti di convenienza o di disconvenienza, e questi costituiscono le verità speculative, e non interessano la morale; d'altra parte, de' rapporti di perfezione, e che sono i soli che l'interessano. Così l'idea dell'uomo, per esempio, mi apparirà come contenente più di perfezione che l'idea dell'animale; l'idea dell'animale più che quella della pianta; l'idea della pianta più che quella della pietra. Questi rapporti di perfezione fanno che io ami e che

stimi di più quello che è più perfetto, meno quello ch'è meno perfetto: in altri termini, a questa ineguaglianza di perfezione nelle idee corrispondono in me diversi gradi di stima e di amore che ne sono le conseguenze necessarie. Questi rapporti di perfezione costituiscono l'ordine. Ed è in questa idea dell'ordine che, per Malebranche, si risolve l'idea del bene morale.

La virtù non è che il rispetto dell'ordine. E che avverrà, se noi sapremo proporzionare il nostro amore e regolare la nostra condotta pei gradi di perfezione delle cose? Diverrà non solamente che noi sentiremo e agiremo in comunità con Dio, ma che noi diventeremo sempre più perfetti; perchè la nostra perfezione non consistendo che nella nostra somiglianza a Dio, più noi ameremo e agiremo con lui, più noi diventeremo simili a lui, e per conseguenza perfetti. Or, più noi saremo perfetti, e più Dio ci amerà; e più seguiremo la legge dell'ordine, più Dio ci renderà felici.

Malebranche protesta, co' pensatori inglesi, contro la tendenza di Cartesio, il quale voleva derivate de' decreti della divina volontà anche le verità supreme e universali.

A Carron e a Bacone si rannoda, invece, la dottrina di Bayle.

In ciò che riguarda la parte metafisica della morale, Bayle è intellettualista e realista. Gli ultimi fondamenti di questa disciplina sono alcuni principii di un'assoluta validità (verità eterne egli li chiama secondo l'uso del tempo), che sopra se stessi riposano, sono per se stessi evidenti, e non hanno mestieri di altra sanzione che della propria ragionevolezza. La ragione umana non è essa la loro sorgente, ma la suprema ragione di Dio; non però l'arbitrio divino. Or, queste leggi, dopo il peccato, sono rimaste, è vero, oscurate in noi; ma non bisogna desumerne che la Rivelazione debba valere come la norma

più alta e più autentica in fatto di morale. Al contrario, una delle più forti manifestazioni dello spirito antiteologico di Bayle è nel presupposto, che il lume naturale, vale a dire i nostri principii generali di conoscenza sieno la regola originaria per ogni esegesi, segnatamente nel dominio etico; e una religione rivelata possa avvalorare que' principii, ma non mai osteggiarli, senza discreditare se medesima.

Ma un'opera di grande importanza in ciò che si riferisce al nostro argomento, aveva avuto la Francia sin del secolo XVI con la *République* di Bodin. Per la prima volta vi si vede trattato il principio della sovranità politica in modo da meritare all' autore la gloria d' essere uno dei fondatori della dottrina moderna dello Stato.

In ogni comunità indipendente governata da leggi vi dev' essere qualche autorità, sia risedente in una sia in più persone, dalla quale le leggi siano stabilite, e dalla quale esse procedano. E questo potere, essendo la sorgente delle leggi, deve esso stesso essere superiore alle leggi: non, s'intende, al dovere e alla responsabilità morale, ma agli statuti municipali, o, con espressione moderna, alle leggi positive, che da esso hanno esistenza ed autorità. Si trovi la persona o le persone che la costituzione dello Stato investe di tale potestà, sotto il nome che si vuole, e si sarà trovato il sovrano.

Soltanto, e forse per i disordini che allora minacciavano la stessa unità della Francia, si trova in Bodin una certa tendenza a identificare il sovrano Teorico con l'attuale re nello Stato in cui esiste.

Egli condanna la schiavitù; si fa il patrocinatore di un'estesa tolleranza delle opinioni religiose. Ma, quel che è più ancora, oltre ad aver anche già adoperato il metodo analitico di Hobbes, non gli è ignoto il metodo storico. Le nazioni non sono da per tutto le medesime e in ciascuna di esse vi possono essere delle differenze fra

gli abitanti delle diverse province. Questa diversità dipende sopratutto dal clima e dalla configurazione geografica; e bisogna tenerne conto trattandosi delle istituzioni politiche. Essa rende gli uomini così dissimili fra loro che non possono sopportare le stesse istituzioni. E Bodin classifica i popoli in tre categorie; quelli del mezzodì, quelli del nord e quelli medii; e fa, dal suo punto di vista, un' ampia analisi delle loro qualità e dei loro difetti.

Ecco perchè, diverso da Hobbes per metodo e per intenti, Montesquieu doveva non meno di lui ispirarsi a Bodin.

La filosofia politica di Bossuet, più assi che per il suo intimo valore, entra nella storia per la parte ch'egli fa prima alla causa della libertà, poi a quella dell'assolutismo. In una delle teorie, contenuta nel *Discorso della storia universale,* egli mostra di voler condurre i governi alla luce della ragione e dell' esperienza, di ammettere la libertà non meno che l'autorità, la repubblica come la monarchia, sottoponendo entrambe alle regole della giustizia e del diritto.

Nella *Politica desunta dalla sacra scrittura,* in luogo dell'elogio della libertà greca e romana, che è nell'altra opera, si trova la giustificazione, non della monarchia, ma del monarca assoluto. I re sono degli Dei; essi partecipano in qualche modo dell'indipendenza divina.

La conoscenza che per opera di Voltaire, si viene acquistando della filosofia di Locke nei primi anni del secolo XVIII, unita, nel secondo decennio, allo studio dell'Inghilterra e della sua letteratura, è la cagione principale di un cambiamento decisivo nel pensiero francese. Una elaborazione scientifica, nella parte speculativa, delle idee contenute nell'*Essay concerning human understaing,* non comincerà che nella seconda metà del secolo, con Condillac; ma già, nel dominio etico, quelle idee,

insieme ad una parte della morale di Spinoza, la parte cioè non metafisica, venivano assimilate da Elvezio e da Holbach.

Oltre di che, un materialismo già pienamente sviluppato si trovava nelle opere di Lamettrie. L'epicureismo, difeso da Gassendi, passato nelle massime del duca di Rochefoucauld, conquistano sempre più terreno nelle classi colte. Per la prima volta nella storia, le scienze avevano esteso il loro impero sino a voler fornire, con Newton, un sistema definitivo del mondo; e la nuova concezione delle leggi cosmiche era giunta a formare uno degli elementi di quel nuovo stato di spirito. E Cartesio aveva anche detto: la prima regola del mio metodo è di non ricevere alcuna cosa per vera, che io non la conosca evidentemente per tale.

L'indagine che ne segue in ordine all'essenza e all'origine del principio morale, è intanto non solo priva di originalità e per molti lati manchevole, quantunque non senza qualche verità empirica, ma tale da favorire l'abbassamento delle coscienze. La morale utilitaria rimane ancora a quel primo stadio della sua evoluzione, che è contrassegnato dalla dottrina di Epicuro, quando si fonda unicamente su l'interesse personale.

Soltanto, erano pochi i rappresentanti di vedute sensualiste e materialiste, de' quali, nell'applicazione alla pratica, non si dovesse dire che la loro vita era migliore della loro filosofia. Essi volevano innanzi ad ogni altra cosa una trasformazione radicale e definitiva di tutto ciò che ricordasse opinioni sino allora tenute per vere; e credevano di operare, con le stesse loro teorie, abbastanza per gl'interessi della moralià. Era il lato pratico di certe questioni filosofiche che sopratutto aveva importanza per essi; e le nuove soluzioni apparivano a' loro occhi più conformi a sodisfare l'esistenze sociali e politiche del tempo.

In fine, è l'assolutismo illuminato che, fuori dell'opera di Montesquieu, sostengono i pochi accenni che vi sono di filosofia politica.

V'è nell'uomo, secondo Elvezio, una sola tendenza originaria, innata nel vero senso della parola: l'amore di sè. « La sensibilità fisica ha generato in noi l'amore del piacere e l'odio del dolore; il piacere e il dolore hanno deposto e fatto schiudere il genere dell'amore di noi stessi, il cui sviluppo ha dato nascita alle passioni, da cui son venuti fuori tutti i nostri vizi e le nostre virtù. » Ed è l'amore di noi stessi che dev'essere il principio di ogni morale. « L'uomo virtuoso non è colui che sacrifica i suoi piaceri, le sue abitudini e le sue più forti passioni all'interesse pubblico, perchè un tale uomo è impossibile; ma colui, la cui più forte passione è talmente conforme all'interesse generale, ch'egli è quasi sempre portato alla virtù. Questa conciliazione del bene dell'individuo e del bene della società non è facile; ma Elvezio ha fede nell'opera dell'educazione e della legislazione. Dunque, non è a parlare, secondo questa teoria, nè di bene in sè, nè di dovere, e quindi di diritto.

E l'idea del bene assoluto critica d'Holbach, fondandosi su l'idea spinoziana del determinismo universale. Tutte le cose, nella natura, si producono in virtù di una necessità assoluta; dunque tutte le cose sono ciò che debbono essere, e non vi è nel mondo un ordine nè un disordine. L'utilità è il solo criterio del bene e del male. Il movente di tutte le nostre azioni non è che la tendenza a conservare il nostro essere. La morale è fatta per indicare all'uomo il piacere più durevole, più reale, più vero. La regola suprema è che l'uomo deve illuminare se stesso per discernere il suo interesse vero e per seguirlo. Il malvagio è un cattivo calcolatore. Il mezzo per assicurarsi la felicità, è la ricerca del bene della

società. Il nostro interesse, in effetti, non può essere sodisfatto che quando tutti coloro che ci circondano sono felici: vista la reciprocità di azione nella quale son tutti gli uomini, la felicità di un solo influisce necessariamente su quella di tutti gli altri, e viceversa; dunque, per rendere felice se stesso, l'uomo è obbligato a occuparsi della felicità di coloro di cui ha bisogno per la propria felicità.

Holbach critica, dunque, i moralisti moderni sia che essi si appoggino al domma metafisico di una legge morale, eterna e necessaria, sia ch'essi prendano per punto di partenza il principio psicologico della simpatia, che, secondo lui, è radicalmente insufficiente a fondare una morale solida.

Quanto alla sua dottrina politica, « il patto sociale, la legislazione, il governo, egli dice, non hanno altro obietto che di far praticare la virtù, la quale consiste nel rendersi felice con la felicità che si procura agli altri ».

E mentre d'Holbach avvisa nel popolo la sorgente di ogni sovranità legittima, non mostra alcuna preferenza in ordine alle forme di governo. Esse son tutte « perfettamente indifferenti », purchè delle buone leggi contengano a un tempo i capi e i sudditi. La libertà di lavorare alla propria felicità è, per ciascun cittadino, il bene essenziale, quello senza il quale tutti gli altri sono inaccessibili.

Quello che, nel dominio dell'Etica, fu prodotto in tutto il resto del secolo XVIII, è in gran parte improntato di carattere aprioristico, senza contribuire al promovimento del problema scientifico.

Fra gli oppositori di Elvezio è Voltaire. Staccandosi in questa parte della filosofia dal suo maestro Locke, egli stabilisce nettamente che l'idea di una legge morale è connaturale in noi, e perciò universale.

Non si tratta per lui di una nozione bella e formata, ma solo di un organo da perfezionare nella vita. E intanto protesta altamente contro la derivazione della morale dal semplice piacere o dolore, e la proposizione che ne seguirebbe, di dover ammettere il vizio appena si potesse essere felice.

Nella estimazione dell'elemento religioso in rapporto alla morale, si vede lo stesso uomo, i cui scritti son tutto un arsenale di armi contro le religioni positive, non partecipare del tutto a quel disprezzo de' suoi contemporanei verso la religione. Egli mantiene la nozione di Dio, e dice espressamente che l'ateismo non può in alcun modo giovare alla morale, e, pericoloso come il fanatismo, può solo arrecarle danno.

E, in politica, Voltaire non è nè rivoluzionario, e neanche liberale. Egli non ha mai reclamato il sovvertimento dell'ordine sociale esistente: che la procedura penale sia cambiata, che il filosofo, lo spirito colto possa pensare, scrivere, parlare e muoversi con piena indipendenza; ed egli non chiede altro.

E quantunque parli continuamente di libertà, Voltaire non è un avversario dell'autorità. Egli invece constata con sodisfazione che in tutto Europa il governo si è fortificato; e quando parla degli anni felici della monarchia, sono, per lui, quelli in cui Errico IV, Luigi XIV, hanno governato da sè.

Far servire l'autorità del principe al compimento delle riforme desiderabili: tale è, in ultima analisi, il pensiero politico di Voltaire. Uno de' suoi eroi, si sa, è Federico II. « Esso, dice il Sorell, aspetta tutto dallo Stato, e, in fondo, non lavora che per lo Stato. Il suo ideale è il dispotismo, temperato dalla tolleranza e da' lumi. »

È noto, in fine, che, per Diderot, basta porre in principio che la sovranità appartiene al popolo, il quale ne delega al principe l'esercizio, a condizione che questi

non violerà nè le leggi dello Stato, nè le leggi della natura. Ricordata così la sovranità del popolo e con essa il diritto di natura, non è che si cerchi di restringere il potere del principe, ma solamente a rivolgere la sua attenzione verso questi grandi obietti: la tolleranza, il progresso de' lumi e il benessere generale.

I.

Montesquieu

Nella *Difesa dello Spirito delle leggi,* Montesquieu respinge sdegnosamente l'accusa lanciatagli da alcuni critici malevoli, d'aver subìto, nelle sue idee morali e politiche, l'influenza di Spinoza.

Egli dichiara, con l'appoggio di prove, che ha, al contrario, sempre difeso contro il Fatalismo la Provvidenza; e che il suo scopo è precisamente di confutare Hobbes e Spinoza, in quanto riconducono le leggi a delle pure convenzioni, mentre i rapporti di giustizia e d'equità sono anteriori ad ogni legge positiva.

Il vero è che l'indole del suo ingegno e dell'indirizzo dato a' suoi studi non gli lasciava avere abbastanza metafisica per comprendere il filosofo olandese.

Quello che sopratutto interessava anche lui, era il lato pratico de' quesiti etici: donde la grande importanza ch'egli attribuisce alla religione, e specialmente alla cristiana, considerata in rapporto alla morale. « L'osservanza della legge, l'amore per gli uomini, la pietà verso i parenti sono da riguardarsi come effetti della religione. Ogni

religione suppone che Dio ama gli uomini; e si è quindi sicuri di far cosa grata a Lui, amandoli; vale a dire praticando verso essi tutti i doveri di amore e di umanità. »

E a ciò è condotto anche Montesquieu dal fatto, che mentre sembra così elevarsi su' suoi contemporanei, ammette non meno che essi l'egoismo come l'unica guida al bene. Gli uomini, egli dice, agiscono sempre mediante un riguardo a se stessi: l'interesse è il supremo monarca del mondo. È una fortuna per gli uomini, che essi si trovano in una condizione, colla quale, mentre le passioni danno loro il pensiero di essere cattivi, hanno interesse di non essere tali. Che sia l'interesse bene inteso che conduce gli uomini alla pratica della giustizia, e quindi della prosperità, mentre con l'egoismo cadono in fondo di ogni miseria, cerca di dimostrarlo, nelle *Lettere persiane,* con la storia della Repubblica de' Frogloditi.

Intanto, uno schietto platonismo spira nelle prime pagine dello *Spirito delle leggi.*

V'è una ragione primitiva (dice Montesquieu, dopo aver definito le leggi per i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose), che si trovano fra essi e i diversi esseri, e i rapporti di questi esseri fra loro. E ancora: — gli esseri particolari, intelligenti, possono avere delle leggi ch'essi si son fatte; ma essi ne hanno anche di non fatte da loro. Innanzi che vi fossero degli esseri intelligenti, esse erano possibili. Innanzi che vi fossero delle leggi fatte, v'erano de' rapporti di giustizia possibili. Dire che non vi è niente di giusto nè d'ingiusto, se non ciò che comandano o vietano le leggi positive, è come dire che innanzi che si fosse tracciato un circolo, tutti i raggi non erano eguali. Bisogna, dunque, riconoscere de' rapporti di equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce; come, per esempio, che supposto che vi siano delle società di uomini, sarò giusto di conformarsi alle loro leggi.

E qual'è la differenza delle leggi naturali dalle leggi positive?

Appena gli uomini entrano in società, essi perdono il sentimento di debolezza, proprio dello stato di natura, e insieme l'eguaglianza che era fra essi; e lo stato di guerra incomincia.

Ciascuna società particolare viene a sentire la sua forza: ciò che produce uno stato di guerra da nazione a nazione. Gl'individui di ciascuna società cominciano a sentire la loro forza; essi cercano di volgere in loro favore i principali vantaggi di questa società; ciò che ingenera fra essi uno stato di guerra.

Queste due specie di stati di guerra fanno stabilire le leggi fra gli uomini; e si ha, da una parte, il Diritto delle genti, e, dall'altra, il Diritto politico e il Diritto civile.

Or, «la legge, in generale, è la ragione umana, in quanto essa governa tutti i popoli della terra; e le leggi politiche e civili di ciascuna nazione non debbono essere che i capi particolari in cui si applica questa ragione umana.

Esse debbono essere talmente proprie al popolo per il quale son fatte, che è un caso strano se quelle di una nazione possono convenire ad un'altra.

Bisogna ch'esse si rapportino alla natura e al principio del governo che è stabilito o che si vuole stabilire, sia ch'esse lo formano, come fanno le leggi politiche, sia ch'esse lo mantengono, come fanno le leggi civili.

Esse debbono essere relative all'aspetto fisico del paese; al clima; alla qualità del terreno, alla sua situazione, alla sua grandezza; al genere di vita de' popoli, agricoltori, cacciatori o pastori: esse debbono rapprapportarsi al grado di libertà che la costituzione può comportare; alla religione degli abitanti, alle loro inclinazioni, alle loro ricchezze, al loro numero, al loro commercio, a' loro costumi, alle loro maniere. In fine, esse hanno dei

rapporti fra loro; esse ne hanno con la loro origine, con l'obietto del legislatore, con l'ordine delle cose sulle quali sono stabilite. È in tutti questi aspetti che bisogna considerarle. »

E se seguono una teoria della legislazione ed una teoria della libertà politica, che danno allo *Spirito delle leggi* tanta importanza.

« Le informazioni sono spesso inesatte, le ingerenze spesso affrettate, e i giudizi spesso erronei. Tuttavia Montesquieu, dice il Pollock, tien fermo alla grande verità che una politica seria non può essere costruita in aria, giocando, a dir così, con uomini immaginari di nessuna razza particolare o paese, e compiacendosi di arbitrarie combinazioni, come un fanciullo ch'edifica castelli con mattoni di legno. Egli si applica a studiare le istituzioni politiche in quanto appartengono a società di un tipo storico definito, e determinato da storiche condizioni. »

La principale differenza delle leggi viene, secondo Montesquieu, dalla differenza de' governi. « Egli basta di conoscere i principii di ciascun governo per vederne scaturire le leggi, come dalla loro sorgente. »

Nello Stato repubblicano, il cui principio è la virtù, bisogna che si ami l'eguaglianza e la frugalità, e che le leggi ve le abbiano stabilite.

Quanto all'eguaglianza, fa d'uopo che la legge regoli le doti delle donne, le donazioni, le successioni, i testamenti, in fine, tutte le maniere di contrattare. Perchè, se fosse permesso di dare i propri beni a chi si volesse, ciascuna volontà particolare turberebbe la disposizione della legge fondamentale. Così, è una buona legge per la democrazia quella che impedisce di avere due eredità. Essa prese origine nella divisione delle terre e delle porzioni date a ciascun cittadino. La legge non aveva voluto che un uomo solo avesse più porzioni. La legge che,

presso gli Ebrei, ordinava che il più prossimo parente sposasse l'erede, nasceva da una sorgente simile.

A mantenere la frugalità nella democrazia, non basta che le porzioni di terra siano eguali; occorre che siano piccole, come presso i Romani. Come l'eguaglianza delle fortune mantiene la frugalità, la frugalità mantiene l'eguaglianza delle fortune.

Se nell'aristocrazia il popolo è virtuoso, vi si godrà press' a poco la felicità del governo popolare, e lo Stato diventerà potente. Ma, come è raro che là dove le fortune dell' uomo sono così ineguali, vi sia molta virtù, bisogna che le leggi tendano a dare, per quanto possono, uno spirito di moderazione: questo è la virtù dell'aristocrazia.

La modestia e la semplicità delle maniere fanno la forza de' nobili aristocratici; e i privilegi debbono essere per il senato, e il semplice rispetto per i senatori.

L'onore essendo il principio della monarchia, le leggi debbono rapportarvisi.

Bisogna che vi lavorino a sostenere quella nobiltà, di cui l'onore è a dir così il figlio e il padre.

Bisogna ch'esse la rendano ereditaria; e ciò perchè sia il legame tra il principe e il popolo.

Le sostituzioni, che conservano i beni nelle famiglie, saranno molto utili in questo governo, benchè non convengano negli altri.

Il *retrait lignager* renderà alle famiglie nobili le terre che la prodigalità d'un parente avrà alienate.

Le terre nobili avranno de' privilegi come le persone. Non si può separare la dignità di un nobile da quella del suo feudo.

Bisogna che le leggi favoriscano tutto il commercio che la costituzione di questo governo può dare, affinchè i sudditi possano, senza perire, sodisfare a' bisogni sempre rinascenti del principe e della corte.

L'amministrazione della giustizia, che non decide solamente della vita e de' beni, ma anche dell'onore, esige delle indagini scrupolose.

Non è dunque a meravigliare se si trovano nelle leggi di questi Stati tante regole, restrizioni, estensioni, che moltiplicano i casi particolari, e sembrano fare un' arte della stessa ragione.

La severità delle pene conviene meglio al governo dispotico, il cui principio è il terrore, che alla monarchia e alla repubblica che hanno per movente l'onore e la virtù.

Negli stati moderati, l'amore della patria, la vergogna e il timore del biasimo, sono de' motivi reprimenti cha possono bene allontanare da' delitti.

Trattandosi, in fine, del governo dispotico, Montesquieu osserva, fra l'altro, che a de' popoli timidi, ignoranti, abbattuti, non fa bisogno di molte leggi. Tutto vi si deve aggirare su due o tre idee. Quando voi istruite una bestia, vi guardate bene dal farla cambiare di maestro, di lezione e di andamento: voi colpite il suo cervello con due o tre movimenti, e basta.

La teoria della libertà politica forma il punto culminante dello *Spirito delle leggi*.

In uno Stato, vale a dire in una società in cui vi sono delle leggi, la libertà consiste nel poter fare ciò che si deve volere, e nel non essere costretto a fare ciò che non si deve volere.

Le condizioni reali, positive della libertà politica (che è l' insieme delle guarentige per le quali ciascuno individuo e il popolo in massa è assicurato, per quanto è possibile, che la libertà naturale sarà custodita dalle leggi dello Stato) sono di due specie: le une hanno rapporto alla costituzione del paese, le altre, alla situazione legale del cittadino.

La libertà politica non s' incontra che ne' governi moderati, e si sa che bisogna intendere con ciò i governi

che non riposano sopra un principio unico, come la democrazia o l'aristocrazia, ma che ammettono la combinazione de' diversi principii. Bisogna altresì, anche in un governo moderato, che i depositari del potere non ne abusino; risultato che si ottiene sicuramente se i poteri si fanno equilibrio, se, per la disposizione delle cose, il potere arresta il potere.

Da ciò la teoria dei tre poteri. E si sa che mentre questa teoria è tutt' altro che una creazione di Montesquieu, a lui appartiene la gloria d' aver mostrato nella separazione dei poteri la prima garanzia, e nella loro distribuzione la vera misura della libertà.

Se colui che esegue le leggi in uno Stato fa nel tempo stesso le leggi, non vi è punto libertà, perchè esso può fare delle leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente: esso potrà non solo impossessarsi de' beni o di parte de' beni del cittadino, ma togliergli sinanco la vita. Il che è meno evidente, se si accorda alla potenza legislativa la forza dell' esecuzione quand' anche questa potenza fosse eletta dal popolo, fosse il popolo stesso. Il popolo, in corpo, può minacciare con le sue leggi e la sua forza la sicurezza di ciascuno, e, in un tale Stato, la moltitudine è potente, ma alcuno non è tranquillo, perchè non si può mai essere sicuro che non si sarà ben presto nel numero di coloro che la potenza del popolo minaccia.

La sicurezza dei cittadini non è garantita che dalla separazione delle due potenze. La potenza legislativa si oppone all'esecutiva e le traccia la sfera della sua azione; a sua volta la potenza esecutiva impedisce col suo veto le intraprese dispotiche della legislativa: in una parola, il potere arresta il potere: è il segreto delle istituzioni libere.

Ma il più gran pericolo della libertà sarebbe che la potenza di giudicare fosse unita all' una delle altre due potenze, e sopratutto a entrambe. In questo caso il « ma-

gistrato, ha, come esecutore delle leggi, la potenza che esso si è dato come legislatore. Esso può depredare lo Stato co' suoi voleri generali; e come ha anche la potenza di giudicare, esso può distruggere ciascun cittadino co' suoi voleri particolari. »

Si è visto che la libertà politica non è possibile per Montesquieu, che ne' governi moderati.

Il potere legislativo dev' essere una emanazione del popolo: perchè, « in uno Stato libero, ogni uomo che è giudicato avere un'anima libera, dev'essere governato da se medesimo. » Se non governa esso immediatamente, deve governarsi co' suoi rappresentanti, e per conseguenza sceglierli. « Tutti i cittadini debbono dare il loro voto per scegliere i rappresentanti, eccetto quelli che sono in tale stato d'abiezione che sono reputati non avere volontà propria. »

La persona in cui risiede il potere esecutivo dev'essere una per la prontezza dell'azione, e di più dev'esser fuori di ogni attacco; perchè, se il legislatore potesse giudicarla e distruggerla, esso sarebbe onnipotente, e non avendo più limiti, non vi sarebbe più libertà. Ma come fa bisogno di una sanzione, gli agenti del potere irresponsabile sono responsabili al suo posto. Un potere uno e irresponsabile è una monarchia. Il potere esecutivo dev'essere dunque tra le mani di un monarca.

Fra il potere esecutivo o il re, e il potere legislativo o il popolo, poteri contrari che si osservano e si minacciano continuamente, vi è una potenza media che li unisce e li modera. Questa potenza si compone di coloro che, avendo de' privilegi nello Stato, debbono avere il mezzo di conservarli e impedire che vi si attenti. « La parte che avranno nella legislazione, dev'essere proporzionata a' vantaggi che hanno nello Stato. » Essi dovranno così dividere la potenza legislativa, e formare un corpo intermediario interessato, da una parte, contro il

monarca, alla difesa della libertà, dall' altra, contro il popolo, alla difesa delle prerogative del monarca, e assicurare così la stabilità de' due principii elementari della costituzione.

« Il corpo legislativo essendo composto di due parti, l'una incatenerà l'altra con la facoltà mutua d'impedire. Tutt'e due saranno legate dalla potenza esecutiva, che lo sarà essa stessa dalla legislazione. »

Tale è la teoria della costituzione d'Inghilterra.

Ma, osserva Janet, che un governo debba essere temerato, ponderato, io l'ammetto, perchè questo principio è il principio stesso della separazione dei poteri. Ma deve esso essere ponderato precisamente in tale o tal altro modo; e se un tale elemento, sia monarchico, sia aristocratico, manca, ne segue ch'esso non possa essere libero?

Dal punto di vista dell'altra serie di condizioni della libertà politica, quelle che riguardano non la Costituzione ma il cittadino, la libertà consiste nella sicurezza, o nell'opinione che si ha della propria sicurezza. E come la sicurezza del cittadino è minacciata principalmente dalle accuse pubbliche o private, la sua libertà dipende, innanzi tutto, dalla natura delle leggi penali. Queste sono tanto migliori per quanto colpiscono meno duramente, e i giudizi hanno luogo secondo regole più sicure.

E qui, come rileva il Sorell, si vede anche affermare discretamente ancora, e quasi timidamente, l'idea de' diritti del cittadino, nella loro opposizione a quelli dello Stato. I capitoli XI, XII, XIII del libro XII dello *Spirito delle Leggi* contengono l'affermazione della libertà di pensare, di parlare e di scrivere. Soltanto, Montesquieu pone de' limiti a queste libertà. Un esempio di ciò è fornito dalla sua teoria relativa alla libertà dei culti. Allorchè, egli dice, le leggi di uno Stato hanno creduto di dover permettere più religioni, bisogna ch'esse le obblighino anche a tollerarsi fra loro. È un principio, che

ogni religione che è repressa, diventa essa medesima reprimente: perchè appena, per un caso qualunque, può uscire dall'oppressione, essa attacca la religione che l'ha repressa, non come una religione, ma come una tirannia. Ma come non vi sono che le religioni intolleranti che hanno un grande zelo di stabilirsi altrove, sarebbe una buona legge civile, quando lo Stato è contento della religione stabilita, di non soffrire lo stabilimento di un' altra.

II.

Rousseau

In Rousseau, come già in Montesquieu e in Turgot, si trovano tutti i presupposti di un'etica spiritualista: esistenza di Dio, immortalità dell'anima, libero arbitrio. « Nessun essere materiale è attivo per se stesso, ed io son tale. Per quanto mi si voglia contrastare, io lo sento, e questo sentimento che mi parla è più forte della ragione che lo combatte.

Io ho un corpo sul quale gli altri agiscono e che agisce senz'essi; quest'azione reciproca non è dubbia, ma la mia volontà è indipendente da' miei sensi; io consento o resisto, soccombo o sono vincitore. Io ho sempre la potenza di volere, mentre non ho sempre la forza di eseguire. Quando mi si dimandi qual'è la causa che determina la mia volontà, io dimanderò alla mia volta quale è la causa che determina il mio giudizio; perchè è chiaro che queste due cause non ne fanno che una; e se si comprende bene che l'uomo è attivo ne' suoi giudizi, che il suo intendimento non è che il potere di paragonare e di giudicare, si vedrà che la sua libertà non

è che un potere simile, o derivato da quello; egli elegge il bene come ha giudicato il vero; se giudica falsamente, sceglie male. Qual'è dunque la causa che determina la sua volontà? È il suo giudizio. E qual'è la causa che determina il suo giudizio? È la sua facoltà intellettiva, è la sua potenza di giudicare. La causa determinante è in lui stesso. Al di là di questo io non intendo più nulla.»

Alcune espressioni su' rapporti dell'uomo con Dio ricordano MALEBRANCHE, col loro carattere di misticismo contemplativo. L'ateismo, il materialismo, il sensualismo del suo tempo gli sembrano gli effetti di una società sofisticata dall'abuso de' libri e del ragionamento. « Sempre de' libri fra Dio e me! »

In opposizione a ELVEZIO, anche più decisamente di VOLTAIRE, ROUSSEAU sostiene che la moralità non è il prodotto del calcolo e della riflessione; ma una dote originaria dell'umanità. L'affetto, l'entusiasmo di cui siamo capaci per la virtù non è in alcun rapporto al nostro interesse privato; si danno ben poche di anime morte, insensibili alla giustizia e al bene, in quanto si trovino fuori della cerchia del nostro interesse. L'uomo possiede nella coscienza un principio morale innato, una voce divina, un istinto dell'anima, una guida fedele, che non inganna alcuno. Soltanto, gli atti di questa coscienza sono, come si vede, non de' giudizi, ma de' semplici sentimenti.

Ma oltre che accanto a questa teoria si trova nello stesso scrittore più di un accenno ad una teoria del tutto opposta, quella cioè utilitaria; oltre che manca qui la profondità dell'analisi e dell'osservazione non meno che negli scrittori francesi anteriori a lui, eccetto ELVEZIO; noi non vediamo alcuna relazione fra una tale metafisica e le nozioni del dovere e del diritto.

Nessuna delle idee fondamontali del *Contratto sociale* (che contiene la politica vera e definitiva di ROUS-

SEAU) si presenta col carattere di una schietta originalità; ma nuovo è l'ordine col quale quelle idee sono esposte, e grande la forza dell'argomentazione. E certo egli il primo, ROSSEAU, ha bandito i principii della sovranità popolare e della universalità della legge in modo che non è sembrato più possibile contentarsi di una dottrina inferiore. Oltre di che, la sua distinzione della volontà generale dalla volontà di tutti, e la sua idea dell'Io comune (*moi commun*) si possono considerare come anticipazioni delle teorie politiche de' grandi idealisti tedeschi. Senza dire, che il giuramento della *Pallacorda, la notte del 4 agosto,* la *Dichiarazione de' diritti* vengono *dal Contratto sociale,* e non dallo *Spirito delle leggi.*

« Io voglio, dice ROUSSEAU nelle prime linee del *Contratto sociale,* cercare se nell'ordine civile può esservi qualche regola d'amministrazione legittima e sicura; e ciò prendendo gli uomini quali sono e le leggi quali possono essere. » Ma nel fatto poi egli non prende gli uomini quali sono, ma considera l'uomo in generale, indipendentemente da tutte le circostanze; e non dice ciò che le leggi possono essere, ma ciò che debbono essere. Si ha, così, una teorica astratta dei principii di diritto politico; e in ciò l'opera sua si distingue da quella di MONTESQUIEU. L'uomo nasce con un naturale buono e pacifico; per assicurarsi il godimento tranquillo de' suoi beni, esso ha rinunziato in altri tempi alla sua indipendenza, contrattando una società. V'è difatti un momento in cui gli ostacoli che nuocono alla sua conservazione nello stato di natura la vincono con la loro resistenza su le forze che ciascun individuo può impiegare per mantenersi in quello stato. Allora quello stato primitivo non può più esistere; e il genere umano perirebbe se non cambiasse la sua maniera di essere. Or, come gli uomini non possono produrre delle forze novelle, ma solamente unire e dirigere quelle che esistono, essi non hanno altro mezzo

per conservarsi che di formare per aggregazione una somma di forze che possa vincerla su la resistenza, di metterle in atto con un solo movente, e farle agire di concerto.

Bousseau respinge le altre ipotesi addotte a spiegare le origini dell'associazione politica. Esse sono o la forza o il decreto divino che conferisce l'impero ad alcuni esseri privilegiati.

Il più forte non è mai abbastanza forte da essere sempre il padrone. Bisognerebbe che la forza si trasformasse in diritto e l'obbedienza in dovere; ma quale moralità vi può essere in una semplice potenza fisica? Appena, quindi, si può disobbedire impunemente, lo si può legittimamente.

Grozio, dice Rousseau, nega che ogni potere umano sia stabilito in favore di coloro che sono governati: egli cita la schiavitù ad esempio. La sua maniera più costante di ragionare è di stabilire sempre il diritto col fatto. Non si potrebbe impiegare un metodo più favorevole a' tiranni.

Egli è dunque dubbio, secondo Grozio, se il genere umano appartenga ad un centinaio di uomini, o se questo centinaio di uomini appartenga al genere umano; e sembra propendere per il primo avviso. Ecco così la specie umana divisa in armenti di bestiame, di cui ciascuno ha il suo capo, che lo custodisce per divorarlo.

Ma, come un pastore è d'una natura superiore a quella del suo armento, i pastori di uomini, che sono i loro capi, sono di una natura superiore a quella de' loro popoli. Così ragionava Caligola, concludendo abbastanza bene da questa analogia che i re siano degli Dei, o che i popoli siano delle bestie.

Dal fatto che gli uomini sono naturalmente liberi, nasce che il principio giuridico della società civile non può essere che il contratto.

Ma la libertà e insieme la forza di ciascun uomo essendo i primi istromenti della sua conservazione, come l'impegnerà esso senza nuocersi e senza trascurare le cure che si deve?

Trovare una forma d'associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun socio, e con la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca intanto che a se medesimo, e resti libero come per l'innanzi: tale è il problema fondamentale di cui il *Contratto sociale* dà la soluzione.

Le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto, che la minima modificazione le renderebbe vane e di nessun effetto; in modo che, quantunque esse non siano forse mai state formalmente enunciate, sono da per tutto le stesse, da per tutto tacitamente ammesse e riconosciute, sino a che, il patto sociale venendo ad essere violato, ciascuno rientra ne' suoi antichi diritti, e riprende la sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale per la quale vi ha rinunziato.

Queste clausole, bene intese, si riducono tutte ad una sola: vale a dire l'alienazione totale di ciascun socio con tutti i suoi diritti a tutta la comunità.

E ciò, secondo Rousseau, non è in contradizione col principio che nessuno ha diritto di rinunziare alla sua libertà. Ciascuno, egli dice, dandosi intero, la condizione è eguale per tutti. La condizione essendo eguale per tutti, nessuno ha interesse di renderla onerosa agli altri. In fine, ciascuno dandosi a tutti, non si dà ad alcuno; e come non c'è socio sul quale non si acquisti lo stesso diritto che gli si cede su di sè, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde, e maggior forza per conservare ciò che si ha.

E nel tracciare, altrove, i limiti del potere sovrano, Rousseau dice anche: Si conviene che tutto ciò che cia-

scuno aliena, col patto sociale, della sua potenza, de' beni, della sûa libertà, è solamente la parte di tutto ciò il cui uso importa alla sommità; ma bisogna anche convenire che il sovrano è solo giudice di questa importanza. È nota la critica fatta a questo punto da Janet, Barni, Laboulaye, alla clausola del *Contratto* che riassume tutte le altre, di non avere abbastanza protetto con essa i diritti dell'individuo.

L'atto di associazione, in luogo della persona particolare di ciascun contraente, produce immantinenti un corpo morale e collettivo e composto di altrettanti membri, quante l'assemblea ha di voci, il quale riceve da questo stesso atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica che si forma così con l'unione di tutte le altre, prendeva in altri tempi il nome di *città,* e prende ora quello di *repubblica* o di *corpo politico,* il quale è chiamato *Stato* quando è passivo, *sovrano* quando è *attivo.*

Si sa quale specie d'idillio, esagerando un pensiero di Shaftesbury, che aveva protestato contro la dipintura fatta da Hobbes dello stato di natura, fa Rousseau di questo stato medesimo nel *Discorso su l'ineguaglianza.* Tuttavia, a dispetto della glorificazione della barbarie, egli riconosce che accanto ad una moltitudine di cose cattive nella civiltà vi è un piccolo numero di cose buone. Ora le proporzioni del bene e del male sono del tutto diverse.

Rousseau, dice Fabre des Essarts, ebbe un rimorso, e il *Contratto sociale* fu l'opera di questo rimorso.

L'idea della natura come antitesi della civiltà occupa un gran posto nel pensiero di Rousseau; ma essa non ha viziato l'opera sua del periodo maturo e sano più che non viziasse le teorie politiche di Locke. I mali inerenti allo stato civile sono ammessi, ma che nello stato civile soltanto l'uomo può elevarsi sull'animale, è rico-

nosciuto da Rousseau così pienamente come già da Aristotele.

« Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all' istinto e dando alle sue azioni la moralità che ad esse mancava per l' innanzi. Allora solamente la voce del dovere succedendo all'impulso fisico, e il diritto all'appetito, l'uomo che sino a quel momento non aveva avuto di mira che se stesso, si vede forzato ad agire secondo altri principii e a consultare la sua ragione prima d' ascoltare le sue tendenze. Benchè si privi in questo stato di molti vantaggi che gli vengono dalla natura, esso ne acquista di così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, la sua anima intera si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero sovente al disotto di quello da cui è uscito, esso dovrebbe benedire di continuo il momento felice che ne l'ha tolto per sempre, e che, di un animale stupido e limitato, ne ha fatto un essere intelligente ed un uomo.

Ciò che l'uomo perde col contratto sociale, è la sua libertà naturale e un diritto illimitato a tutto ciò che lo tenta e ch'esso può conseguire; ciò che guadagna, è la libertà civile e la proprietà di tutto ciò che possiede. Bisogna ben distinguere la libertà naturale, che non ha per limiti che la forza dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che non è che l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che non può essere fondata che sopra un titolo positivo.

Lo Stato, dunque, secondo Rousseau crea la proprietà. Perchè il possesso diventi legittimo, bisogna che sia riconosciuto e garantito dallo Stato. Il che avviene in questo modo: ciascun socio rinunzia a tutto ciò che posse-

deva innanzi il contratto sociale, e la società, diventata allora padrona di tutti i beni, rimette a ciacuno la sua parte garantendola. Ciascun cittadino non è più che il depositario del bene pubblico. Lo Stato, per rispetto ai suoi membri, è padrone de' loro beni per il contratto sociale, che nello stato serve di base a tutti i diritti. Ciò che vi è di singolare in questa alienazione, è che, la comunità lungi dallo spogliare i particolari de' loro beni accettandoli, non fa che assicurarne il legittimo possesso, cambiare l'*usurpazione* in vero diritto e il godimento in proprietà. »

La proprietà in questa dottrina è un' *usurpazione;* bisogna che lo Stato intervenga per fondare il mio diritto, anche dopo che si è preso possesso « non con una cerimonia, ma col lavoro e la coltura. »

Per coloro che rimproverano a Rousseau di non aver fatto la debita parte a' diritti dell' individuo, la sua dottrina dalla proprietà sembra una prova eloquente della loro asserzione. Ma importa sopratutto sceverare dal resto del *Contratto sociale* le parti che gli danno un'importanza duratura. E tra queste è il modo ond' egli determina la natura e i caratteri della sovranità.

La volontà generale può sola dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune. E la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può appartenere che ad un essere collettivo: il potere può trasmettersi, non la volontà.

In effetti, se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile almeno che questo accordo sia durevole e costante; perchè la volontà particolare tende, per sua natura, alle preferenze, e la volontà generale all' eguaglianza.

Per la stessa ragione che la sovranità è inalienabile, essa è indivisibile; perchè la volontà può essere quella

del corpo del popolo, o solamente una parte. Nel primo caso, questa volontà dichiarata è un atto di sovranità e di legge; nel secondo, non è che una volontà particolare o un atto di magistratura; è tutt'al più un decreto.

Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo obietto; essi la dividono in potenza legislativa e potenza esecutiva; in amministrazione interna e in potere di trattare all'estero, etc.: essi fanno del sovrano un essere fantastico e formato di pezzi rattoppati insieme; gli è come se componessero l'uomo di più corpi, di cui l'uno avesse delle braccia, l'altro de' piedi, e niente di più. I ciarlatani del Giappone tagliano, si racconta, in pezzi un fanciullo davanti agli spettatori; poi gettando nell'aria le diverse parti del suo corpo l'una dopo l'altra, fanno ricadere il fanciullo vivente e tutto riunito come prima. Tali sono press'a poco i giuochi di bussolotto de' nostri politici: dopo aver smembrato il corpo sociale con un prestigio da fiera, ricompongono i pezzi non si sa come.

Si è creduto di vedere in queste linee del *Contratto sociale* la critica dello *Spirito delle leggi,* e in quel *prestigio da fiera* la sostanza del celebre capitolo su la Costituzione d'Inghilterra.

In fine, la volontà generale « di cui la sovranità è l'esercizio, non può errare: la volontà generale è sempre retta, e tende sempre all'utilità pubblica. Solamente, bisogna ben guardarsi dal confondere la volontà generale con la volontà di tutti. La prima non guarda che all'interesse comune; la seconda, all'interesse privato, e non è che una somma delle volontà particolari. Perchè si produca in uno Stato una volontà veramente generale, importa che non vi siano associazioni particolari, perchè allora si forma in ciascuna di queste associazioni una volontà che è generale per rapporto ad esse, ma particolare per rapporto allo stato.

La teoria della volontà generale trova il suo compimento in quella della legge.

Col patto sociale si dà l'esistenza e la vita al corpo politico; con la legislazione gli si dà il movimento e la volontà. Perchè l'atto primitivo col quale questo corpo si forma e s'unisce, non determina niente ancora di ciò ch'esso deve fare per conservarsi.

Ciò che è bene e conforme all'ordine, è tale per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane. Ogni giustizia viene da Dio, ei solo ne è la sorgente; ma se noi sapessimo riceverla dall'alto, non avremmo bisogno di governo nè di leggi. Avvi per certo una giustizia universale, emanata dalla ragione; ma le leggi di questa giustizia son vane fra gli uomini, non producono che il bene del malvagio e il male del giusto, allorchè questi le osserva con tutti, senza che alcuno le osservi con lui. V'ha perciò d'uopo di leggi e di convenzioni per unire i diritti a' doveri e richiamare la giustizia al suo oggetto.

Ma che cosa è una legge? Essa è una dichiarazione pubblica e solenne della volontà generale sopra un oggetto d'interesse comune.

Quando, poi, si dice, che l'oggetto della legge è sempre d'interesse comune, si deve intendere che la legge considera i sudditi in corpo e le azioni come astratte, giammai un uomo come individuo nè un'azione particolare. Così la legge può bene statuire che non vi saranno privilegi, ma essa non può darne nominatamente ad alcuno; la legge può fare diverse classi di cittadini, assegnare anche le qualità che daranno diritto a queste classi, ma essa non può nominare tali o tali altri per esservi ammessi; essa può stabilire un governo reale ed una successione ereditaria, ma non può eleggere un re, nè nominare una famiglia reale: in una parola, ogni fun-

zione che si rapporta ad un oggetto individuale non appartiene alla potenza legislativa.

Io chiamo repubblica, dice Rousseau, ogni stato retto con delle leggi, sotto qualunque forma d'amministrazione possa ciò essere: perchè allora solamente l'interesse pubblico governa, e la cosa pubblica è qualche cosa. Ogni governo legittimo è repubblicano.

Colui che osa intraprendere d'istituire un popolo deve sentirsi in istato di cambiare a dir così la natura umana, di trasformare ciascun individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in parte di un più gran tutto da cui questo individuo riceve in qualche modo la sua vita e il suo essere; di modificare la costituzione dell'uomo per corroborarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che noi abbiamo tutti ricevuta dalla natura. Il legislatore è un uomo straordinario. Se non che, il suo ufficio non è nè una magistratura, nè sovranità, e deve limitarsi alla redazione delle leggi. Esso dirà come i Decemviri al popolo: Niente di ciò che noi vi proponiamo può diventare legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che debbono fare la vostra felicità. »

Il fine di ogni legislazione, che deve essere il più gran bene di tutti, si riduce a due obietti principali: la *libertà* e l'*eguaglianza;* la libertà, perchè ogni dipendenza particolare è altrettanta forza tolta al corpo dello stato; l'eguaglianza, perchè la libertà non può senz'essa sussistere.

E fermandosi qui Rousseau su la parola *eguaglianza*, non bisogna intendere, egli dice, con questa parola che i gradi di potenza e di ricchezza sieno assolutamente gli stessi; ma che, quanto alla potenza, essa sia estranea ad ogni violenza, e non si eserciti giammai che in virtù del grado e delle leggi; e, quanto alla ricchezza, che

nessun cittadino sia abbastanza opulento da poter comprarne un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a vendersi. Qui si sacrifica la libertà all' eguaglianza, dopo aver confuso l'eguaglianza sociale con quella civile e politica.

Dal sovrano bisogna passare al governo. E Rousseau è il primo, nota Janet, che abbia opposto questi due termini, sempre per l'innanzi più o meno confusi: *governo* qui significa propriamente potere esecutivo. Esso paragona il sovrumano alla volontà, che nell'uomo determina un atto libero, e il governo alla forza che l'esegue. Il governo non è che il ministro del sovrano, e non può essere esercitato che da un uomo solo o da un corpo di uomini. « Non è, assolutamente, che una commissione, un impiego, nel quale semplici ufficiali dello stato (i magistrati) esercitano in suo nome il potere di cui sono stati fatti depositari. »

L'atto che costituisce il governo, non è un contratto, ma una delegazione di potere legislativo che è sempre revocabile.

Il sovrano, la cui forza risiede nella potenza legislativa, non agisce che con le leggi, e, perchè faccia conoscere la sua volontà autentica, bisogna che il popolo sia radunato. Queste riunioni debbono essere periodiche e a certe date fisse che rendono ogni convocazione inutile. Il sovrano non può essere rappresentato; esso non può esserlo con de' deputati più che con un re. Un popolo che nominasse de' deputati, non sarebbe libero che al tempo dell'elezione. Ma perchè il popolo possa così riunirsi, e il sovrano conservi l'esercizio dei suoi diritti, fa d'uopo di città molto piccole, e queste città potrebbero essere esposte agli attacchi de' grandi Stati, e sarebbero ben presto soggiogate. Perchè, anche quando i cittadini sono nello stato civile, i popoli restano l'uno verso l'altro nello stato di natura.

Questo pericolo sarà prevenuto col sistema federativo, che permetterà di congiungere la potenza esteriore di un gran popolo alla polizia e al buon ordine di un piccolo Stato. Questo sistema assicurerebbe una pace perpetua tra i popoli.

In fine, Rousseau stabilisce la necessità di una *professione di fede civile,* che il cittadino non può rifiutarsi di sottoscrivere senza esporsi al bando, nè tradire, una volta che l' ha giurata, senza meritare la morte.

« Il diritto che il patto sociale dà a' sovrani su' sudditi non passa i limiti dell' utilità comune. Le credenze de' cittadini non interessano lo Stato che in quanto si rapportano alla morale. Ciascuno può avere nel resto le opinioni che vuole. Egli vi è, dunque, una professione di fede puramente civile di cui appartiene al sovrano fissare gli articoli, non come dommi di religione, ma come sentimenti di sociabilità senza i quali è impossibile esser buon cittadino e suddito fedele. L'esistenza della Divinità potente, intelligente, benefica, previdente, la vita avvenire, la felicità de' giusti, la punizione dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi, ecco i dommi positivi, i quali debbono essere enunciati con precisione, senza spiegazioni nè comenti. Il solo domma negativo è l' intolleranza: le religioni che lo predicano debbono essere escluse. »

III.

Dottrina fisiocratica del Diritto e dello Stato. Quesnay. Mercier de la Rivière.

Le speculazioni de' Fisiocratici appartengono alla scienza politica non meno che alla scienza economica. Per essi, l'economia politica, più che la scienza della ricchezza, è la scienza del Diritto naturale applicato alle società incivilite. È così che la concepiscono Quesnay e Mercier de la Rivière.

Il Diritto apparisce a' Fisiocratici con un carattere organico: esso forma l'insieme delle condizioni morali di un equilibrio permanente e stabile delle funzioni della vita economica. Questo diritto non si costituirà che quando la ragione umana sarà sufficientemente illuminata e il disegno divino si sarà spiegato sotto gli sguardi dei filosofi; ma una volta concepito, esso parteciperà del carattere invariabile e assoluto delle leggi stesse. La Fisiocrazia non riconosce che una forma astratta e invariabile del diritto: « quella che con la sua evidenza colpisce la ragione, quando essa è pervenuta al punto di conoscere con evidenza il corso delle leggi naturali », come dice Quesnay.

E in conformità del carattere puramente razionale della dottrina, la storia non è che il quadro delle oscillazioni delle società intorno a un tipo ideale e assoluto, e il racconto delle deviazioni dell'umanità da' tempi vicini alla sua origine, in cui essa si è sottratta all'impero della legge naturale, sino all'epoca in cui questa legge riapparendole nella sua piena luce, l'uomo, guidato dalla filosofia, tenta con essa un nuovo ravvicinamento.

Gli uomini riuniti in società, dice Quesnay, debbono essere assoggettati a delle leggi naturali e dalle leggi positive.

Or, le leggi naturali sono fisiche e morali. S' intende, qui, per legge fisica il corso regolato di ogni avvenimento fisico dell'ordine naturale evidentemente il più vantaggioso al genere umano.

S' intende, qui, per legge morale la regola di ogni azione umana dell' ordine morale, conforme all' ordine fisico evidentemente il più vantaggioso al genere umano.

Queste leggi formano insieme ciò che si chiama la legge naturale.

Tutti gli uomini e tutte le società debbono essere sottomessi a queste leggi sovrane, istituite dall'Ente supremo; esse sono immutabili e irrefragrabili e le migliori, e per conseguenza la base del governo più perfetto e la regola fondamentale di tutte le leggi positive; però che le leggi positive non sono che le leggi di conservazione relative all'ordine naturale evidentemente il più vantaggioso al genere umano.

Il Diritto naturale degli uomini differisce dal diritto *legittimo,* o diritto decretato dalle leggi umane, in ciò, ch'esso è riconosciuto con evidenza da' lumi della ragione, e che per questa evidenza sola esso è obbligatorio indipendentemente da qualunque coazione; mentre il diritto *legittimo* è obbligatorio per causa delle pene annesse alla trasgressione della sanzione della legge.

Uno de' caratteri originali dell'opera di Quesnay è che, per lui, il diritto si estende gradualmente a misura che la società si sviluppa. La società organizzata è così la realizzazione perfetta del diritto naturale. Lo stato in cui il diritto naturale è più completamente e meglio assicurato non è lo stato di natura, ma lo stato conforme alle leggi naturali.

Taluni filosofi, continua Quesnay, assorti nell'idea astratta del diritto naturale degli uomini che lascia a tutti un diritto a tutto, hanno riconosciuto il diritto dell'uomo allo stato di pura indipendenza degli uomini gli uni verso gli altri. Perciò pretendono que' filosofi che allorquando un uomo, o per convenzione sua o per il fatto di un'autorità legittima, sia privato di qualche porzione del diritto naturale ch'esso ha a tutte le cose acconce al proprio godimento, il diritto naturale di lui è distrutto.

Ma se si ponga mente alla futilità d'una tale idea astratta di diritto naturale di tutti a tutto, bisognerà allora, per conformarsi all'ordine naturale medesimo ridurre un tale diritto naturale a quelle cose delle quali esso può procacciarsi il godimento; e quel diritto naturale sarà così nel fatto un diritto molto limitato.

Sotto questo aspetto, ognuno sarà convinto che il diritto naturale di ciascun uomo si riduce in realtà a quella porzione ch'esso può procurarsi col proprio lavoro; però che quel tale suo diritto a tutto è simile a quello di una rondine a tutti i moscherini che svolazzano per l'aria, ma che in realtà si limita a que' pochi ch'essa può ghermire col suo lavoro e le ricerche sue, sotto l'azione del bisogno.

Ne' tempi primitivi, insegna De la Rivière, ispirandosi al suo maestro Quesnay, una società naturale, tacita e universale ha dovuto precedere l'istituzione delle società particolari e convenzionali. Una sensibilità involontaria al dolore e al piacere fisico avverte gli uomini con-

tinuamente che hanno da compiere un dovere essenziale, quello di provvedere alla propria conservazione: questa sensibilità li tiene rigorosamente soggetti a que' lavori che esige da loro per condurli ai godimenti che sono per essi preziosi. Da ciò il desiderio naturale di acquistare que' godimenti e conservarli; desiderio che naturalmente li dispone ad appigliarsi a tutti i mezzi di assicurarsi il pacifico possesso de' loro lavori; in conseguenza, vivere in società.

In questa prima condizione del genere umano si vede già nascere le nozioni del giusto e dell' ingiusto assoluto. La sensazione o conoscenza intuitiva che gli uomini hanno de' loro primi diritti dà loro del pari la conoscenza intuitiva de' loro primi doveri verso gli altri uomini; ciò che accade nel proprio interno, fa loro comprendere facilmente che tutti gli uomini hanno diritti della stessa specie; che nessuno di loro può proporsi di violarli negli altri senza provare da parte loro la più grande resistenza possibile e senza esporsi naturalmente a tutte le violenze che potranno, a loro volta, esercitare a suo riguardo.

Ed eccovi così, senz'altra guida che quella della natura, all' istituzione della proprietà personale e della proprietà mobiliare (che formano una sola proprietà, presentata sotto due nomi diversi); e che non sono altro che il diritto di acquistare e di conservare.

Se non che, ciascuno di noi è un essere che conosce la giustizia nella sua essenza, ma che intanto può ad ogni istante diventare ingiusto; ciascuno di noi si presenta con un diritto di proprietà al tutto indipendente, il godimento del quale esso procura di assicurarsi; ciascuno di noi sa che il diritto è una giustizia assoluta. Ma ciascuno di noi sa parimenti ch'esso può essere disturbato in questo godimento dagli altri uomini, e che gl' interessa molto non esserlo: allora, lo scopo della nostra riunione in società è evidente, consistendo nello stabilire in favore di ciascuno

di noi la sicurezza che desidera procurare al suo diritto di proprietà in tutta l'estensione ch'esso ha naturalmente. Ma poichè l'evidenza di questo scopo riunisce e tutte le nostre volontà, saremo presto d'accordo ne' mezzi da usare per conseguirlo.

Ci annunzia verità evidente e palpabile chi ci dice: Fratelli miei, l'ordine immutabile della natura è che ciascuno sia pienamente padrone del proprio individuo, e di ciò che acquista con le sue ricerche o con le sue fatiche. Questo doppio diritto è di una necessità assoluta: in esso scopriamo tutti i primi principii d'una giustizia per essenza, d'una giustizia nella quale dobbiamo attingere tutte le convenzioni che bisogna adottare per la nostra felicità comune.

Essendo impossibile che esista la nostra libertà di godere senza il diritto di proprietà, si può dire che attaccare la proprietà è attaccare la libertà. Perciò *proprietà, sicurezza, libertà,* ecco ciò che noi cerchiamo e che evidentemente dobbiamo trovare nelle leggi positive che ci proponiamo d'istituire; ecco ciò che costituisce la ragione essenziale e primitiva di queste leggi; le quali non potranno che così portare l'impronta d'una necessità assoluta.

Proprietà, sicurezza, libertà, ecco l'ordine sociale in tutta la sua pienezza; è da ciò, è dal diritto di proprietà conservato in tutta la sua estensione naturale primitiva, che risulteranno necessariamente tutte le istituzioni che costituiscono la forma essenziale della proprietà: voi potete riguardare questo diritto di proprietà come un albero, di cui tutte le istituzioni sociali sono rami, ch'esso nutrisce, e che perirebbero se ne fossero staccati.

La prima di queste istituzioni è la legislazione positiva; che è l'esposizione di tutti i doveri e di tutti i diritti reciproci degli uomini. E quali sono questi doveri e questi diritti? Essi consistono tutti nella libertà di ricavare

dal diritto di proprietà la più grande somma possibile di godimenti, senza offendere il diritto di proprietà degli altri uomini, poichè è questo dovere che assicura il diritto.

E così niente di più semplice che le leggi riguardanti le diverse convenzioni che gli uomini possono fare liberamente fra loro, e in generale tutto quanto possa comprendersi sotto il nome di commercio: queste leggi ad altro non debbono tendere se non ad assicurare la esecuzione di queste convenzioni, e prevenire tutto ciò che possa alterare la libertà, che ciascuno deve avere, di fare nel suo interesse i negozi e i cambi che gli convengono; di vendere e di comprare al prezzo più vantaggioso che possa procurarsi; in una parola, di non avere altro per guida che il suo personale interesse in tutto ciò che non eccede la misura naturale e necessaria di quella libertà di cui deve godere in virtù de' suoi diritti di proprietà.

L' interesse personale, incoraggiato da questa libertà, spinge vivamente e perpetuamente ogni individuo in particolare a perfezionare e moltiplicare le cose delle quali è venditore, e ad accrescere la massa de' godimenti che gli altri uomini possono procurare in cambio a lui. Il mondo allora va da sè; il desiderio e la libertà di godere, non cessando di provocare la moltiplicazione de' prodotti, o l' accrescimento dell' industria, imprimono a tutta la società un movimento, che diviene una tendenza perpetua al suo migliore stato possibile.

Essendo, poi, nell'ordine fisico, che gli uomini così riuniti in società si moltiplichino prontamente, per una conseguenza naturale di quel moltiplicarsi sarebbero ridotti a mancare de' mezzi di sussistenza, se nel tempo stesso non li moltiplicassero con la cultura. Così dal dovere e dal diritto che tutti hanno di provvedere alla propria conservazione, nascono il dovere e il diritto di coltivare. Ma prima di coltivare, bisogna dissodare e fare diverse spese per preparare la terra a ricevere la cultura.

Fatte una volta queste prime spese, non possono più togliersi alle terre dissodate le ricchezze che si sono consumate impiegandole in questa operazione, ed è quindi necessario che la proprietà di queste terre resti a coloro che hanno fatto quelle spese; senza di ciò la loro proprietà mobiliare ne sarebbe lesa. Perciò a quel modo stesso che la proprietà personale diviene una proprietà mobiliare relativamente agli effetti mobiliari che acquistiamo con le nostre ricerche e le nostre fatiche, essa deve necessariamente diventare una proprietà fondiaria, relativamente alle terre nel dissodare le quali abbiamo impiegato le ricchezze mobiliari che noi possediamo.

Qui si vede che la proprietà fondiaria non è una istituzione fittizia ed arbitraria; essa è lo sviluppo della proprietà personale, l'ultimo grado di estensione di cui questa sia suscettibile; si vede che non esiste se non un solo ed unico diritto di proprietà; quello della proprietà personale, ma che muta nome secondo gli oggetti a' quali si appone.

È così che i fisiocratici si sforzano di giustificare le istituzioni del diritto di proprietà nelle loro cause, *risalendo a' loro antecedenti fisici.* La loro concezione presenta sin qui un'analogia molto notevole con quella di Locke.

Ma i fisiocratici non si arrestano al punto in cui rimane la dottrina di Locke; essi si collocano nell'ipotesi in cui tutte le terre siano occupate, in cui i nuovi venuti non possano più occupare in un fondo comune la parte di terra necessaria alla loro sussistenza; essi si collocano in uno stato sociale in cui l'estensione della proprietà di ciascun individuo può sorpassare, e di molto, ciò che esige la sodisfazione de' suoi bisogni e ciò che comporta la sua potenza di danaro; in cui le vendite, le successioni avranno favorito le concentrazioni delle proprietà, in cui un gran numero di proprietari ne posse-

deranno più che non ne possano coltivare, e in cui la proprietà stessa si staccherà completamente dalla coltura. Accanto alla legge de' proprietari di fondi, che raccoglie e consuma il prodotto netto, si presenta ora a' loro servi: la classe degl' intraprenditori di cultura, e l'altra degli artigiani e degl' industrianti.

Posto davanti a queste condizioni complesse di uno stato economico avanzato, i fisiocratici si sforzano di trovare la giustificazione della proprietà, non più nelle sue origini, nella sua causa, ma ne' suoi fini, o meglio, nelle sue funzioni economiche. E qui la loro dottrina del diritto naturale assume un aspetto veramente nuovo. La proprietà non ha più un carattere puramente individuale, ma un carattere sociale e organico, perchè esso concorre alla conservazione ed allo sviluppo della vita collettiva; il grado della legittimità sarà nel grado di perfezione con la quale esso compirà la sua funzione, che è di assicurare la sussistenza ad una popolazione sempre crescente, con l'estensione della cultura e delle terre nuove, e col miglioramento, per mezzo di anticipazioni, delle terre già coltivate.

La funzione economica che compie la proprietà fondiaria è di dirigere la volontà umana verso l'adattamento del capitale e del lavoro più conforme alle leggi della natura, e più proprio a realizzare una produzione economica che equilibri la consumazione. La garanzia di questa proprietà potrà sola determinare l' individuo a intraprendere i lavori necessari al mantenimento della società. E l' intraprenditore di cultura non rinvierà gl' istromenti, gli animali di lavoro, gli approvigionamenti necessari per assicurare il ritorno annuale della raccolta, se non quando è certo di raccogliere una porzione di questa raccolta sufficiente per rinnovellare indefinitamente tutte le anticipazioni che ha fatto al suolo, insieme col profitto.

E quanto alla terza classe di uomini, che non sono nè proprietari nè intraprenditori di cultura, neanche si può dire che l'istituzione della proprietà fondiaria sia loro di pregiudizio. Voi non potete godere di tutte le vostre produzioni che per l'opera degli altri uomini; per convertire in godimenti la maggior parte di queste produzioni avete bisogno dell'industria e de' lavori di questa terza classe; cosicchè i vostri bisogni assicurano loro il diritto di aver parte nelle vostre raccolte.

In fine, tutti, i non proprietari, in generale, troveranno nella società l'equivalente di ciò che la comunità primitiva offriva a tutti gli uomini: con la costituzione della proprietà, un prodotto netto sempre più abbondante s'offrirà allo scambio contro i lavori e i servizi delle classi non operaie.

A questo punto il De la Rivière esclama:

Non è più possibile di non riconoscere il diritto di proprietà come una istituzione divina, come il mezzo col quale siamo destinati, in quanto causa seconda a perpetuare la grande opera della creazione e a cooperare alle vedute del suo autore. Egli ha voluto che la terra non produca quasi niente da se stessa; ma ha permesso che essa racchiuda nel suo seno un principio di fecondità che non attende se non i nostri soccorsi per coprirla di produzioni. Egli è evidente che questi soccorsi non saranno più somministrati alla terra se il diritto di proprietà non è solidamente stabilito; per conseguenza, che questo diritto è una branca essenziale dello stesso ordine fisico, che è una condizione essenziale alla moltiplicazione che noi vediamo manifestamente entrare nelle intenzioni del Creatore.

Il diritto di proprietà essendo così dedotto dalla stessa natura umana, e insieme la misura di libertà di cui ciascuno deve godere, le leggi positive son bell' e fatte; esse non possono essere se non atti dichiarativi de' doveri e

de' diritti naturali reciproci, e che sono tutti compresi nella proprietà: tutto ciò che esse possono aggiungervi è la sanzione delle pene e del rifacimento di danni a cui è giusto assoggettare il disprezzo di questi doveri e la violazione de' diritti altrui. Egli non vi ha posto nelle società umane per un legislatore, un creatore di leggi; ma solo per un legislatore nel senso letterale della parola, *porteur des lois*. Una formola e un argomento etimologico, che troveremo anche nella scuola teocratica.

Lo Stato avrà per funzione principale di proclamare, per conoscere l'ordine naturale e le sue condizioni.

L'educazione abbraccia questo dominio; e dev'essere anche diretta all'acquisto delle cognizioni necessarie all'esercizio di tutte le arti.

A questo insegnamento del diritto naturale e delle leggi naturali deve unirsi da parte dello Stato la tutela del diritto contro ogni specie di attacco, con l'esercito e con le buone leggi civili e penali. Assicurare la giustizia, a fine di determinare in una maniera costante l'applicazione più energica possibile della volontà umana alla produzione delle ricchezze.

In fine, lo Stato ha per funzione di eseguire esso stesso certe opere d'utilità pubblica che permettono di applicare il più favorevolmente possibile l'attività degli individui alla produzione.

Lo Stato deve, dunque, agire, con l'educazione, sul *sapere* degl'individui; con la garanzia del diritto, sul *volere,* co' suoi grandi lavori, sul *potere* degl'individui. Esso pone così gl'individui nelle condizioni più favorevoli perchè realizzino essi medesimi l'ordine naturale.

Uno de' punti più salienti nella dottrina dei fisiocratici è la teoria del dispotismo illuminato. « La volontà sovrana dev'essere unica, » dice Quesnay. A una legge naturale unica, invariabile, deve corrispondere un interpetre unico. L'interesse del sovrano s'identifica con quello della na-

zione, poichè esso preleva con l' imposta una parte del prodotto netto, egli trovasi in comunità d'interessi co' suoi sudditi. Come supporre allora che voglia attentare al diritto di proprietà? Ma la volontà sovrana non dev'essere capricciosa: e il dispotismo legale non ha niente di comune col dispotismo arbitrario. Esso non s' indirizza alla servilità degli uomini, ma alla loro ragione e alla loro *cultura;* esso deve prevalere su tutti con l'*ascendente dell'evidenza.* « Euclide, dice De la Rivière, è un vero despota, e le verità geometriche che ci ha trasmesse sono delle leggi veramente dispotiche. Il loro dispotismo legale e il dispotismo legale di questo legislatore sono, l'uno e l'altro, quello della forza dell'evidenza. »

Come d' Holbach e l' Enciclopedia, come Voltaire, i Fisiocratici reclamano un'organizzazione che tenga conto de' diritti dell'umanità; ma, com'essi, danno al principe l' incarico di provvedervi.

De' diritti politici non se ne fa parola più che da Voltaire o d' Holbach. La condizione degli uomini deve essere migliorata, senza che l' immensa maggioranza fra loro abbia altro a fare che consentirvi, dopo che i loro occhi si saranno aperti all'evidenza, dopo che avranno compreso la superiorità di questo regime sopra un regime di libertà politica.

IV.

Turgot.

Il pensiero di trovare alle nozioni del dovere e del diritto una base nella stessa costituzione morale dell'uomo, con la coscienza del valore di questo pensiero per la fondazione di una nuova Etica, si mostra, tra i filosofi francesi, per la prima volta in Condorcet; ma già in questa direzione vediamo avviarsi, con Turgot, l'Etica del secolo XVIII.

— Iddio pone nell'uomo oltre agl'impulsi dell'amore di sè, anche degli alti sentimenti e tendenze, ed una ragione, per cui possa conciliare i diversi interessi, promuovere la felicità generale e amare la virtù. Di que' sentimenti i più importanti sono il culto della verità, che solo mediante inique istituzioni sociali viene a corrompersi, e l'amore dell'umanità. Dio ha proporzionato quest'ultimo agli scambievoli bisogni degli uomini: esso è tanto più vivace quanto più gli uomini sono vicino a noi, più di noi hanno bisogno, verso gli amici, i figli; l'amore della patria è più efficace che sensibile; l'amore dell'umanità, in fine, che sembra assai debole, domina

la nostra anima alla vista di un infelice. Il principio e la regola di tutti questi sentimenti è la giustizia. Essa riposa non meno su la natura dell'uomo; e insieme su' rapporti co' suoi simili. Ma ecco che TURGOT aggiunge: In quanto la religione pone gli uomini sotto gli occhi di un Dio onniveggente, dà alle passioni l'unico freno possibile: essa porge le interne leggi, che sono più forti de' legami delle leggi politiche, in quanto fanno più che comandare, persuadono, e rendono con ciò superfluo il comando.

Quanto alla libertà morale, basta a dimostrarla il sentimento interno o la coscienza; basta il fatto che non si può guardare con lo stesso occhio il traditore che assassina e la pietra che colpisce.

A ogni modo, lo spiritualismo di TURGOT è più coerente e più convinto che quello di MONTESQUIEU e di ROUSSEAU. E, come si vedrà fra poco, è anche, in lui, la più completa enumerazione che si fosse mai fatta de' diritti dell'individuo, o, dell'uomo, come furono chiamati più tardi in opposizione a' diritti del cittadino, vale a dire a' diritti politici.

Due teorie che eserciteranno una grande influenza sullo svolgimento ulteriore del pensiero in Francia e altrove, la teoria del progresso e l'altra relativa alla *legge de' tre stati*, si trovano, intanto, già con perfetta chiarezza additate da TURGOT.

« Nessuno, dice il FLINT, prima di lui, e dopo di lui, ha, forse, così bene mostrato come una generazione trasmette a quella che segue ciò ch'essa ha ereditato dal passato e ciò che essa ha guadagnato co' suoi propri sforzi. Quel che noi troviamo ora, non è più una semplice affermazione o una semplice veduta generale: l'identificazione del progresso con l'avanzamento della scienza o con qualche altra cosa che non conviene che alle nazioni favorite o alle classi privilegiate; è, invece, qualche cosa che abbraccia tutta l'estensione e tutta la durata,

che contiene tutti gli elementi della vita, e a cui tutta la razza umana deve partecipare. Il progresso dell'umanità significa ora l'evoluzione graduale e l'elevazione della natura umana presa nel suo insieme, l'espansione e la purificazione de' sentimenti, il miglioramento della sua condizione terrestre, in una parola, la diffusione sempre crescente della verità, della virtù, della libertà e del benessere in tutte le classi degli uomini. »

Ed ecco come Turgot espone la legge de' tre stati. « Prima di conoscere il legame degli effetti fisici tra loro, non ci fu niente di più naturale che supporre ch'essi erano prodotti da esseri intelligenti, invisibili e simili a noi. Tutto ciò che avveniva senza che gli uomini vi avessero preso parte era un dio, al quale il timore o la speranza fece ben tosto rendere un culto, e questo culto fu anche immaginato in conformità de' riguardi che si aveva per gli uomini potenti, perchè gli Dei non erano che degli uomini più potenti e più o meno perfetti, secondo ch'essi erano l'opera di un secolo più o meno illuminato su le vere perfezioni dell'umanità. Ma quando i filosofi ebbero riconosciuto l'assurdità di queste favole, senza avere tuttavia de' lumi veri su la storia naturale, essi immaginarono di spiegare le cause de' fenomeni con delle espressioni astratte, come essenze e facoltà, espressioni che intanto non spiegano niente e di cui si ragiona come se fossero degli esseri, delle nuove divinità sostituite alle antiche. Non fu che più tardi, nell'osservare l'azione meccanica che i corpi hanno gli uni su gli altri, che si trasse da questa legge meccanica altre ipotesi, che le matematiche potettero sviluppare e l'esperienza verificare. »

È poi noto che questa legge de' tre stati, sott'altra forma, si trova già in Vico.

Or, quali sono i diritti dell'individuo, secondo Turgot?

Per lo stesso Locke, si limitano alla libertà indivi-

duale, al diritto di proprietà, alla libertà di stampa e alla libertà di coscienza, ed anche quest'ultima libertà sottoposta ad una restrizione in pregiudizio della religione cattolica. Locke non parla nè della libertà di lavoro, nè della libertà di commercio. Invece, gli economisti avevano anche messe in evidenza queste due libertà, non occupandosi, d'altra parte, che di esse soltanto.

Turgot, che mentre s'ispira a Locke, è discepolo di Quesnay, si fa il difensore della libertà sotto tutte le sue forme, che sono i diversi diritti; esso collega tutti i diritti ad uno stesso principio, che non è, secondo il suo pensiero, l'interesse della società, ma l'eccellenza e la dignità della natura umana.

Ogni uomo ha il diritto di lavorare liberamente; questo non è un diritto, che il principe può concedere o rifiutare, dare o vendere a suo talento, secondo le sue convenienze particolari, o anche secondo l'interesse generale della nazione. È un diritto naturale, anteriore ad ogni società politica, e che le società politiche debbono garantire. La libertà del lavoro non è per l'uomo che la proprietà delle sue facoltà, il diritto d'usarne nel modo ch'egli crede, a suo rischio e pericolo, per la sodisfazione de' suoi bisogni legittimi. Questa proprietà che appartiene ad ogni uomo, è la prima e la più importante di tutte.

Dalla libertà del lavoro risulta il diritto di proprietà, e nel tempo stesso ne è la condizione. L'uomo non si sottomette alla dura legge del lavoro che per godere de' frutti della sua attività e della sua industria: sopprimete la proprietà individuale, e voi sopprimete insieme ogni lavoro libero, almeno nell'ordine materiale; non vi sarà più altro lavoro possibile che il lavoro forzato, vale a dire la schiavitù.

Il diritto di proprietà non appartiene che agl'individui. Non vi ha di proprietà collettive, e in qualche modo

anonime; non vi ha che delle proprietà individuali, come in generale non vi sono diritti collettivi di fronte allo Stato, ma solamente diritti individuali. I corpi particolari non hanno altri diritti che quelli degl' individui che li compongono; per se stessi non ne hanno punto. Essi non sono dunque proprietari; essi non posseggono che nell' interesse dello Stato e per volontà dello Stato. Lo Stato ha sempre il diritto di disporre de' loro beni; esso è il padrone di tutte le fondazioni: esso può senza ferire la giustizia modificarle, trasformarle, sopprimerle, usare de' loro fondi senza tener conto della volontà de' fondatori; esso non ha altra regola da seguire in questo caso che la volontà generale. Se non fosse così, le generazioni seguenti non potrebbero disporre di que' beni per la sodisfazione de' loro bisogni particolari e secondo lo stato della loro civiltà; i viventi diventerebbero schiavi de' morti.

Il diritto di costituire fondazioni non è dunque una conseguenza del diritto di proprietà inerente all'individuo: questo diritto ha anch' esso il suo limite nel diritto altrui.

Dal diritto di proprietà deriva, invece, la libertà di commercio. Se io sono il proprietario legittimo di un oggetto, io ho il diritto di disporne a mio talento, e per conseguenza di scambiarlo con chi io voglio, dove e a quali condizioni io voglio. La libertà del commercio è di diritto non solo fra gl' individui della stessa nazione, ma anche fra gl' individui di nazioni differenti. Se io padrone della mia proprietà, ho diritto anche di distruggerla, perchè non avrò il diritto di darla ad uno straniero, e quindi anche venderla?

La libertà del prestito ad interesse è anch' essa un corollario del diritto di proprietà. E qui Turgot espone prima ciò ch' egli chiama la generazione delle opinioni sul prestito a interesse, esaminando successivamente le ragioni che hanno guidato i teorici e i giureconsulti nella

loro opposizione al prestito ad interesse. Indi ne fornisce la giustificazione, attingendola nella necessità del credito per le società economiche avanzate; e deduce la necessità ultima dell' interesse dal diritto di non spogliarsi della propria cosa che alle condizioni che si giudica opportune.

La libertà di scrivere e di stampare è, per TURGOT, non meno sacra de' diritti di cui si è fatto menzione. Che v'è in ciò di contrario al diritto altrui? E l'esame delle opinioni e de' pensieri di un altro non è una delle vie che conducono alla verità? Si parla di pericoli della stampa. Ma, o si tratta di verità generali, e un errore stampato non può essere pericoloso, che quando non si sia liberi d'attaccarlo. O, invece, si tratta di discutere delle azioni che hanno influenza sull'ordine pubblico, e allora le restrizioni alla libertà diventano anche più tiranniche, perchè al diritto di esporre le proprie idee va congiunto il diritto non meno sacro di discutere i propri interessi. E quanto alla libertà religiosa, ha, dice TURGOT, il sovrano su queste questioni, sol perchè sovrano, de' lumi speciali? La religione ch'esso professa è forse per ciò solo la vera religione? Oltre di che, lo Stato non ha per missione di salvare le anime, ma di proteggere le persone e le proprietà.

Se non che, la libertà politica non è, per TURGOT, un diritto che appartiene a tutti gl' individui d'una stessa nazione, come la libertà naturale e civile. Egli considera questa libertà come un diritto non meno reale che la libertà naturale e civile; ma un tale diritto non appartiene che a' proprietari di terre o a' loro rappresentanti. La proprietà fondiaria è l'unica sorgente di ogni potere, di ogni autorità legittima. « Io non credo che si sia fatto attenzione alla grande distinzione, la sola fondata su la natura, fra due classi di uomini, quella de' proprietari di terre e quella de' non proprietari; a' loro interessi e per

conseguenza a' loro diritti differenti, in ordine alla legislazione ed all' amministrazione della giustizia e della polizia, alla contribuzione alle spese pubbliche e al loro impiego. »

In fine, l'ufficio dello Stato è, in primo luogo, di assicurare il rispetto di tutti i diritti, e poi di provvedere all'interesse generale. Il diritto è superiore all' interesse generale, in modo che se vi fosse incompatibilità fra queste due cose, è l'interesse generale che dovrebbe essere sacrificato. Se la salute di un popolo potesse dipendere dalla vita o dalla libertà di un solo uomo innocente, lo Stato, anche in questo caso, dovrebbe rispettare e far rispettare la vita e la libertà di quest'uomo.

V.

Condorcet

Nella dottrina del diritto, Condorcet continua Kant e lo completa.

Le vedute del *Contratto sociale* su la sovranità del popolo, sul diritto naturale, su l'eguaglianza non delle condizioni, ma de' diritti, sono riprese e, all'occorrenza, precisate o amplificate.

La fede metafisica di Condorcet è però diversa. La filosofia vera per lui è quella che spiega il mondo con de' principii meccanici; e così concepita, essa non toglie nulla del suo valore all'Etica; la quale deve cercare altrove il suo fondamento.

Egli respinge la veduta che tutti i sentimenti elevati si lasciano ricondurre all' interesse. L'uomo, è vero, si determina a quelle azioni, da cui si aspetta un grande piacere o un piccolo dolore; ma la natura ha egualmente posto in tutti i cuori il germe di una operosa benevolenza, di un nobile sentimento, a cui manca, per svilupparsi, solo l'influsso amico dell'intelligenza e della libertà.

La bontà negli uomini è un *effetto necessario della*

loro stessa organizzazione. Certo una tendenza anche naturale li determina a nuocersi a vicenda, se i loro interessi sono contrari, ad aiutarsi, se sono gli stessi. Ma tra questa oscillazione di opposte tendenze si fa valere un'altra forza diretta costantemente al bene, la quale impedisce il prevalere del personale interesse, se ciò richiede il sacrifizio degl'interessi altrui, e che aumenta allorchè questi interessi si fondono fra loro, e finalmente è solo ad operare, quando la personalità tace e il cuore si abbandona alle sue miti tendenze. I motivi che debbono guidare la condotta vengono dunque attinti nella natura de' nostri sèntimenti, della nostra costituzione morale; e mediante l'esercizio, l'abitudine e il pensiero, la bontà morale, come ogni altra capacità, è suscettiva di un infinito perfezionamento. Si viene così a fare delle nozioni morali di quelle generali verità, che formano la base delle leggi immutabili e necessarie del giusto e dell'ingiusto.

Condorcet si dichiara avverso alla costituzione inglese. L'intolleranza religiosa, che aveva costretto sette province del Belgio a scuotere il giogo della Spagna, risvegliò la libertà in Inghilterra. Ma questa, stanca dalle lunghe e sanguinose agitazioni, ha finito per riposarsi in una costituzione per molto tempo ammirata dalla filosofia e ridotta oramai a non avere più per appoggio che la superstizione nazionale e l'ipocrisia politica.

Si cercherebbe invano, continua Condorcet, ne' paesi detti liberi, quella libertà che non ferisce alcuno de' diritti naturali dell'uomo; che non solamente gliene riserbi la proprietà, ma che gliene conservi l'esercizio. Quella che vi si trova, fondata sopra un diritto positivo inegualmente ripartito, accorda più o meno di prerogative ad un uomo, secondo ch'esso abita la tale o tal altra città, ch'esso è nato nella tale o tal altra condizione sociale, che possiede la tale o tal altra fortuna. In questi stessi

paesi le leggi garantiscono la libertà individuale e civile; ma ciò vuol dire che l'uomo non è più schiavo, e non già che sia veramente libero.

Invece, ne' paesi in cui, durante lo stesso tempo, la libertà ha fatte delle perdite più o meno reali, le leggi hanno dovuto perfezionarsi, perchè l'interesse di coloro ch'esercitano un vero potere non è contrario agl' interessi generali del popolo; ed anche negli Stati dispotici, sia perchè l'interesse della prosperità pubblica si confonde spesso con quello del despota, sia perchè cercando esso di distruggere gli avanzi del potere de' nobili o del clero, ne risulta nelle leggi uno spirito d'eguaglianza, il cui motivo era di stabilire quello della schiavitù, ma i cui effetti possono essere spesso salutari.

Ma dopo lunghi errori, dopo aver deviato in teorie incomplete o vaghe, i pubblicisti sono alla fine pervenuti a conoscere i veri diritti dell'uomo, a dedurli da questa sola verità, ch'esso è un essere sensibile, capace di formare de' ragiomenti e d'acquistare delle idee morali. Essi han veduto che il mantenimento di questi diritti era l'obietto unico della riunione degli uomini in società politiche, e che l'arte sociale dev'esser quella di garantire loro la conservazione di questi diritti con la più intera eguaglianza, come nella più grande estensione. Si è sentito che dovendo questi mezzi di assicurare i diritti di ciascuno essere sottoposti in ciascuna società a delle regole comuni, il potere di scegliere questi mezzi, di determinare queste regole, non poteva appartenere che alla maggioranza de' membri della società stessa; perchè non potendo ciascun individuo, in questa scelta, seguire la sua propria ragione senza assoggettarvi gli altri, il voto della maggioranza è il solo carattere di verità che possa essere adottato da tutti, senza ferire l'eguaglianza.

Ciascun uomo può in realtà legarsi anticipatamente a questo voto della maggioranza, che diventa allora quello

della unanimità; ma esso non può legarvi che sè solamente: esso non può essere impegnato anche verso questa maggioranza, che in quanto non ferirà i suoi diritti individuali dopo averli riconosciuti. Si vede così disparire, davanti a questi principii così semplici l'opinione servile non meno che assurda, la quale incatena un popolo alle forme di costituzione una volta stabilite, come se il diritto di cambiarle non fosse la prima guarentigia di tutti gli altri, come se le istituzioni umane, necessariamente difettose e suscettibili di una perfezione novella a misura che gli uomini vengono a illuminarsi, potessero essere condannate ad un'eterna durata. Così (e l'allusione a Montesquieu è qui evidente) si è obbligati a rinunziare a quella politica astuta e falsa, la quale, obliando che tutti gli uomini tengono dalla loro stessa natura de' diritti eguali, vuole talvolta misurare l'estensione che bisognerebbe lasciare ad essi, su la grandezza del territorio, su la temperatura del clima, sul carattere nazionale, su la ricchezza del popolo, sul grado di perfezione del commercio e dell'industria; e talvolta (come fa la Costituzione inglese) dividere con ineguaglianza quegli stessi diritti fra diverse classi di uomini, accordarne alla nascita, alla ricchezza, alla professione, e creare così degl'interessi contrarii, de' poteri opposti, per stabilire in seguito tra questi un equilibrio che quelle costituzioni hanno solo reso necessario, e che non ne corregge neanche le influenze pericolose.

Così, non si oserà più dividere gli uomini in due razze differenti, di cui l'una è destinata a governare, l'altra ad obbedire; l'una a mentire, l'altra ad essere ingannata.

Questi principii (continua Condorcet) furono per opera di Rousseau messi nel numero di quelle verità che non è più permesso, nè di obliare, nè di combattere. Ma Locke il primo, fissando i limiti dell'intelligenza umana, o piuttosto determinando la natura delle verità ch'essa

può conoscere, degli obietti ch'essa può abbracciare, fondò quel metodo, che applicato da' filosofi alla morale e alla politica, fu cagione che si pervenisse in queste scienze a seguire un cammino non meno sicuro di quello delle scienze naturali.

E dopo aver discorso di altri intesi a scoprire, ne' tempi moderni, o approfondire la verità, o anche propagarla, e di quel potente mezzo di diffusione che è la stampa, vi è, dice Condorcet, una nuova dottrina che deve portare l'ultimo colpo all'edifizio già vacillante dei pregiudizi; è quella della perfettibilità indefinita della specie umana, dottrina di cui Turgot, Price e Priestley sono stati i primi e più gloriosi apostoli.

Le direzioni diverse del progresso sono: la distruzione dell'ineguaglianza fra le nazioni, il progresso dell'eguaglianza in uno stesso popolo, in fine, il perfezionamento reale dell'uomo.

Debbono esse tutte le nazioni avvicinarsi un giorno allo stato di civiltà a cui sono pervenuti i popoli più illuminati, più liberi, più emancipati da' pregiudizi, quali i Francesi e gli Anglo-Americani? Quella differenza di coltura, di mezzi o di ricchezze, osservata sino ad oggi presso tutti i popoli inciviliti, fra le differenti classi che compongono ciascuno di essi; quella ineguaglianza, che i primi progressi della società hanno aumentata, e a dir così prodotta, tiene alla civiltà stessa, o alle imperfezioni attuali dell'arte sociale? Gli uomini si avvicineranno essi a quello stato, in cui tutti abbiamo dell'istruzione necessaria per condursi secondo la propria ragione negli affari comuni della vita, e mantenerla esente da' pregiudizii; per ben conoscere tutti i loro diritti ed esercitarli secondo la loro opinione e la loro coscienza; in cui tutti potranno, con lo sviluppo delle loro facoltà, ottenere de' mezzi sicuri di provvedere ai loro bisogni; in cui la stupidità e

la miseria non saranno più che degli accidenti, e non lo stato abituale di una porzione della società?

In fine, la specie umana deve essa divenir migliore, sia per delle nuove scoperte nelle scienze e nelle arti, sia per una conseguenza necessaria ne' mezzi di benessere particolare e di prosperità comune; sia per de' progressi ne' principii di condotta e della morale pratica; sia per il perfezionamento reale delle facoltà intellettuali, morali e fisiche, che può esser egualmente l'effetto sia di quello degl'istrumenti che aumentano l'intensità e dirigono l'impiego di queste facoltà, sia anche di quello dell'organizzazione naturale?

Rispondendo a queste tre questioni, Condorcet crede di trovare, nell'esperienza del passato, nel progresso che le scienze, che la civiltà han fatto sinora, nell'analisi del cammino dello spirito umano e dello sviluppo delle sue facoltà, i motivi più forti per credere che la natura non ha posto alcun termine alle nostre speranze.

Il progresso, dunque, gioverà sopratutto alla classe più numerosa e più attiva; e questo miglioramento della sua sorte sarà dovuto non solamente all'azione dello Stato, ma anche agli sforzi delle associazioni particolari.

In fine, Condorcet osserva, che l'indagine de' principii della morale e della politica è ancora recente; che troppo ancora imperfetta è l'analisi delle facoltà morali dell'uomo; che molte questioni sono ancora a risolvere, molti rapporti sociali a esaminare, e per conoscere con esattezza l'estensione de' diritti dell'individuo come della società.

VI.

La scuola teocratica. — De Maistre. De Bonald.

Secondo un'espressione di De Bonald, la scuola teocratica si propone di opporre alla Dichiarazione de' didiritti dell'uomo la *Dichiarazione de' diritti di Dio*. Essa rimprovera agli scrittori del secolo XVIII d'aver creduto molto facile, in ogni materia, il problema delle origini.

Per il fatto che la ragione pura non può tutto comprendere, essa afferma che la verità totale deve trovarsi unicamente nel domma. De Maistre condanna ogni qualsiasi sforzo della ragione allo scopo di addestrarsi nei misteri della Fede. « Bisogna, egli dice, subordinare tutte le nostre conoscenze alla religione, credere fermamente che si studii pregando; e sopratutto, quando noi ci occupiamo di filosofia razionale, non obliare giammai che ogni proposizione di metafisica, che non esca come da se stessa da un domma cristiano, non è e non può essere che una colpevole stravaganza. »

Intanto, nelle questioni di politica e di diritto, sembra che cotesti filosofi siano convinti che, oltre alla certezza

di cui sono debitori alla Fede, posseggono quella di un ragionamento impeccabile; e che mentre non lascia fuori del suo impero alcuna parte della realtà, ha tutto penetrato, tutto compreso. Il che è l'effetto dello spirito d'astrazione, ereditato dagli stessi avversari del secolo antecedente.

De Bonald vuol dimostrare che l'esposizione teorica de' principii fondamentali delle società, non solo ha il suo posto ben distinto nella scienza politica, ma ne costituisce anche la parte più importante. E aggiunge: « tutti gli accidenti della società sono conosciuti, il giro del mondo sociale è fatto, non rimane più di terre a scoprire, e il momento è venuto di dare al mondo la *carta dell'universo morale.* » Così, al pari di Rousseau, egli non conosce il dubbio sul valore delle proprie idee. Tutto era bene nell'ordine morale e politico anteriore alla Rivoluzione, salvo che i principi facevano delle concessioni pericolose a' loro sudditi, e la Chiesa, alla sua volta, aveva lasciato i principi emanciparsi dalla sua tutela. Tutto tornerà ad esser bene il giorno in cui l'antico sistema sarà prima restaurato, poi purificato de' germi di debolezza e di ruina che vi si erano introdotti per la malizia de' popoli, la condiscendenza de' re, la longanimità della Chiesa.

In fine, la filosofia è per questa scuola sopratutto un insieme de' congegni necessari al funzionamento del meccanismo sociale. E lo stesso cristianesimo ha importanza meno come vero che come utile, meno come un fine che come un mezzo. Innanzi che si decida una certa questione di teologia, de Maistre dichiara importargli poco quale ne sarà la soluzione; ma « importare infinitamente che alcun particolare non abbia il diritto di dommatizzare, e che sia obbligato a sottomettersi da che l'autorità ha parlato, altrimenti non vi è più unità nella Chiesa. »

L'unità, ecco anche la parola che esprime lo scopo

supremo, l'ideale, nel sistema di DE MAISTRE. Il bene è l'unità, il male è la divisione sotto tutte le sue forme. Ma questa unità non può essere conseguita dagli uomini se non quando un'autorità li riunisce; il rappresentante di quest'autorità sarà il Papa nel dominio spirituale, il re nel dominio temporale; e l'autorità che deve darci l'unità partecipa del suo carattere assoluto e sacro.

DE MAISTRE è contristato dallo spettacolo della discordia nel suo stesso paese, e per rimediare al male egli non crede che si possa fare assegnamento sopra un accordo spontaneo delle anime. L'uomo è cattivo, il peccato originale pesa su di lui, non gli restano che due mezzi di salute, l'uno preventivo, a dir così, l'autorità; l'altro repressivo, l'espiazione. Essi servono sia a farci conservare l'unità che possediamo, sia a farci riacquistare l'unità perduta.

L'uomo non possiede neppure ciò che, nel suo orgoglio, considera come un attributo della sua natura: il potere di creare. La società non è l'opera delle sue mani. Essa non ha la sua origine in un atto volontario, individuale o collettivo, perchè il popolo in massa non è meno potente a creare che l'individuo. La società è un fatto necessario. Il governo non esiste per la grazia de' popoli. Le costituzioni non formano l'obietto d'una deliberazione. La legge non esprime la volontà comune: essa non è veramente la legge che a condizione d'emanare da una volontà superiore.

Non si deve confondere il mandatario col rappresentante. Ogni giorno, ne' tribunali, il fanciullo, il folle e l'assente sono rappresentati da persone che non tengono il loro mandato che dalla legge: ora, il popolo riunisce eminentemente queste tre qualità, perchè esso è sempre fanciullo, sempre folle e sempre assente. Perchè dunque i suoi tutori non potrebbero far a meno de' suoi mandati?

Il re e l'aristocrazia sono i veri rappresentanti della nazione, quasi la nazione stessa dal momento che essi ne sono l'unità.

L'autorità del re non solo è assoluta, ma anche infallibile, e per tale dev' essere tenuta.

Ma non si dovrà per questo dire che la parte della nazione, che rimane fuori di questa autorità, sia sacrificata al resto. La felicità dell' insieme fa parte dell'ordine; essa è essenziale all' unità. E de Maistre adotta e presenta perciò una massima che è quella di Bertham e degli utilitarii: « Le migliori istituzioni son quelle che danno la più gran somma di felicità possibile al più gran numero di generazioni possibile. » Se egli non riconosce alcun diritto al popolo, se gli rifiuta sopratutto il *diritto di far valere i suoi diritti,* è anche molto esigente in quanto a' doveri che impone a' depositari della sovranità. Il re e l'aristocrazia non hanno privilegi, non si tratta di far prosperare un uomo o una casta; ma di mantenere l'unità. Da ciò derivano le prerogative di coloro che rappresentano l'autorità; essi non hanno diritti che per far valere il loro dovere. Se mancano al loro ufficio, il popolo deve loro, senza dubbio, ancora il rispetto e l'obbedienza, ma essi sono i più colpevoli degli uomini. E gli abusi portano con sè le rivoluzioni.

De Maistre si spiega il bisogno di libertà naturale a' popoli d'Europa; egli lo trova giusto e ragionevole in certi limiti, e teme che esso non sia molto sodisfatto da un governo senza controllo e senza freno. Ma non per questo si piega all' idea di assicurare da per tutto le guarentige contro gli abusi con una costituzione alla maniera inglese. Egli ne riconosce i vantaggi, e arriva a consigliare a' sovrani di farsene come una regola di coscienza; ma non vuole che vi siano sottomessi al di fuori, e come costretti e forzati da impegni presi co' loro popoli. E poi, il semplice fatto che una costituzione è scritta, è degno

di biasimo. V' ha un' infinità di cose, vere e giuste, che non debbono essere dette e molto meno scritte. Il dire importa che si possa contradire. Oltre di che, se si accorda al popolo alcuni diritti, esso ne reclamerà sempre degli altri, finchè non lasci niente sussistere delle prerogative sovrane, e si sia impadronito di tutto il potere.

È noto che nel 1817 DE MAISTRE si pose un nuovo problema: come si può restringere il potere sovrano senza distruggerlo. La soluzione è nel libro *Del Papa*.

DE BONALD, fu detto, è il dottore della Scuola, di cui DE MAISTRE è il polemista; e, in mancanza del genio di LAMENNAIS, nella lotta contro i filosofi, egli possiede la forza d'un ragionamento saldo e rigoroso, in servizio dell' idea cristiana.

Una delle prove dell'esistenza di Dio è tratta, secondo lui, dal linguaggio degli uomini. La metafisica moderna ha fatto un gran passo provando che l'uomo ha bisogno di segni o vocaboli per pensare come per parlare; vale a dire, che l'uomo pensa la sua parola prima di parlare il suo pensiero. Ne risulta che esso non ha potuto inventare i segni, una volta che esso non può inventare senza pensare, nè pensare senza parlare. Bisogna, dunque, ricorrere ad altri esseri diversi dall' uomo, per ispiegar l' arte di parlare il proprio pensiero.

Or, tutta la filosofia giuridica e politica di DE BONALD si riassume così: società umana, legislazione umana, sovranità umana, tutto ciò non era, per il secolo XVIII, che invenzione dell'uomo, artifizio che spesso contraria la natura; invece, si tratta d' istituzioni naturali o piuttosto divine, perchè la natura non è che un insieme di leggi, non è essa stessa legislatrice, non è creatrice; essa non è che la creazione, la quale viene da Dio.

I teisti si guardano intorno, e percepiscono con tutti i sensi un numero immenso d' effetti sensibili, locali, successivi, ordinati anche verso un fine di produzione e

di riproduzione. Essi percepiscono, dunque, tutti i caratteri di un'azione immensa, universale, chiamata universo, e v' ideano per conseguenza la ragione d' una volontà potente, universale, causa prima di tanti effetti.

Ora, i teisti considerano anche la società come una grande azione, poichè essa è sensibile, locale, successiva, ordinata secondo certe leggi, verso un fine che è la conservazione degli esseri.

Sempre conseguenti, essi vedono una volontà sociale che dirige quest'azione sociale, una causa che produce questo effetto. Questa causa dicesi potere supremo o sovranità; e qui nasce il domma della sovranità di Dio, *potestas ex Deo est,* perchè la ragione dice che non si può supporre una causa prima senza attribuirle un potere sovrano.

Gli uomini non conoscono una volontà che per il segno che l'esprime, e che i sensi trasmettono al loro spirito. Dio, per far conoscere agli uomini le sue volontà, non poteva agire con delle leggi estranee alla natura dell'uomo.

Dio farà dunque parlare o scrivere degli uomini per istruire gli uomini. Egli è poi naturale e conforme alle percezioni della nostra ragione, che quest' uomo inviato da Dio per istruire i suoi simili, accrediti presso loro la sua missione divina, e ch' esso apparisca il ministro di un'azione divina, poichè esso si annunzia come l'organo di un'azione divina.

Il potere (che si può definire per l'essere, qual esso si sia, che vuole la conservazione della società, e agisce per conservarla) è incarnato nella gerarchia de' viventi così: Dio in cima a tutti, poi l'*Uomo-Dio,* poi l'uomo capo di Stato, poi l'uomo padre di famiglia.

Il potere vuole da sè, ed opera co' suoi ministri, che servono a illuminare la volontà del potere, a eseguire la sua azione verso il suddito per il vantaggio generale, che

dev' essere il termine della volontà del potere e del servigio del ministro.

Nello Stato, il potere si chiama causa, il ministro si chiama mezzo, il suddito, effetto.

Causa, mezzo ed *effetto:* queste tre parole sono, dice il LOYSON, come un talismano, sotto il quale ciascuno degli esseri viene a prendere la forma necessaria al suo sistema: così Dio, il Mediatore e l'uomo, e, nella famiglia, il marito, la moglie, i figli.

La legge è l'espressione della volontà del sovrano, promulgata dal sovrano, per essere la regola del suddito.

Essa è dunque la volontà di Dio secondo gli uni, la volontà dell'uomo e del popolo secondo gli altri, e tutti hanno ragione in qualche maniera, poichè essa è (s' intende la legge giusta) la volontà di Dio parlata mediante l'uomo, per essere intesa dagli uomini; ma la legge ha degli elementi o la sua ragione, ed è ciò che bisogna considerare.

Se vi è una verità generale universalmente convenuta tra gli uomini, è che le leggi sono il risultato de' rapporti naturali tra gli esseri. *Lex est ratio profecta a natura rerum,* dice CICERONE.

Questi rapporti naturali, necessari, perfetti sono l'opera della volontà di Dio stesso, che creando liberamente gli esseri, ha prodotto i rapporti che esistono necessariamente tra loro.

Se non che (e qui BONALD modifica, senza bisogno, la definizione di MONTESQUIEU), la legge non è unicamente il rapporto, ma il risultato e la manifestazione de' rapporti. Così è un rapporto naturale che il figlio erediti da suo padre, ed esso diventa legge, quando vien fuori, quando è prodotto e manifestato in un testamento. Ne conseguita che l'uomo non è colpevole unicamente per aver mancato ad un rapporto naturale, ma bisogna an-

che che abbia avuto conoscenza della legge che manifesta questo rapporto. *In lege cognitio peccati.*

L'uomo quand'anche potesse conoscere, nella sua imperfezione, questi rapporti, non avrebbe alcun titolo per dare la sua volontà come legge a degli esseri eguali a lui.

Il Decalogo, dice De Bonald con Bossuet, contiene i primi principii del culto di Dio come della società umana.

La società politica è domestica o pubblica, famiglia o Stato.

Le leggi costitutive della società politica non sono tutte che lo sviluppo di quella legge fondamentale di ogni costituzione del potere e del ministero: *onora tuo padre e tua madre,* perchè *padre* e *madre* designano ogni potere ed ogni autorità che ne emana, e il fine di ogni costituzione è di far *onorare il potere.*

Le leggi regolamentari o d'amministrazione, vale a dire le leggi civili e criminali, che fissano i doveri o le facoltà dell'uomo, delle famiglie ed anche delle nazioni fra loro, non debbono essere che lo sviluppo di queste leggi fondamentali di ogni governo di società. Tu non ruberai, tu non ucciderai, tu non porterai falsa testimonianza contro il tuo prossimo, etc.; perchè il fine di ogni governo è di garantire all'uomo la sua vita e le sue proprietà morali e fisiche.

La società domestica non può essere formata che dal matrimonio.

La religione legittima il matrimonio, consacrandone il legame; lo Stato gli dà la forma legale.

Il legame del matrimonio legittimamente e legalmente contrattato è indissolubile, perchè le parti, riunite in un corpo sociale, internamente unito dalla religione, esteriormente dallo Stato, hanno perduto la loro individualità, e non hanno più volontà particolare, che separa,

da opporre alla volontà sociale, che riunisce. Tutte le ragioni contro il divorzio possono ridursi a questa sola ragione: il divorzio suppone degl' individui, e dopo il matrimonio non ve ne ha più: *et erunt duo in carne una.*

La società domestica è formata necessariamente da tre persone domestiche, presenti o supposte, attuali o eventuali, ravvicinate dalle maniere d' essere fisiche e individuali del padre, della madre e de' figli, unite da rapporti sociali o generali di potere, di ministero e di suddito.

Il potere è uno, indipendente, immutabile. Il padre di famiglia *sarà onorato,* vale a dire amato e rispettato e le sue volontà obbedite come quelle di Dio, dal quale il suo potere emana.

La madre di famiglia partecipa del potere domestico, di cui è l'agente necessario e il mezzo naturale. La sua autorità non è eguale, ma simile a quella del consorte, e subordinata.

I figli non hanno che de' doveri da compiere, ed essi sono sempre sudditi o minori nella famiglia, quando anche sono maggiori nello Stato.

L'indipendenza naturale della famiglia è, per le passioni degli uomini e la forza delle circostanze, spesso turbata da qualche altra famiglia. Ne segue uno stato di guerra, che sarebbe interminabile, se non si elevasse al di sopra delle diverse famiglie un essere fornito del potere di sottometterle ad un ordine generale di doveri. Ed ecco quello che si chiama stato pubblico di società, formato di più società particolari e domestiche; e queste famiglie riunite in un corpo formano una nazione sotto il rapporto della comunità di origine, un popolo sotto il rapporto della comunità di territorio, uno Stato sotto il rapporto della comunità di leggi.

Il potere pubblico dev'essere, come il potere dome-

stico, sottomesso a Dio soltanto e indipendente dagli uomini.

Il potere pubblico *porta le leggi* e le fa eseguire co' suoi ministri.

I sudditi pubblici sono il termine della volontà del potere e dell'azione del ministero, ed è all'utilità sua che tutto si rapporta nella società, costituzione e amministrazione. Lo Stato, quale lo concepisce DE BONALD, interviene frequentemente nella vita materiale e morale de' gruppi che lo compongono. Esso deve fare, secondo la sua formola, ascetica e compressiva a un tempo, poco per i piaceri degli uomini, abbastanza per i loro bisogni, tutto per le loro virtù.

Il potere e i suoi ministri debbono essere *onorati;* e tutto ciò che si è detto del potere domestico dev'essere applicato al potere pubblico.

In fine, in una società costituita, tutte le famiglie lavorando ad accrescere le loro fortune per delle vie legittime, debbono proporsi, per termine alle loro industrie, di uscire dallo stato puramente privato, e consacrarsi al servizio dello Stato nell'esercizio delle funzioni pubbliche, e lo Stato deve ammettervi tutte le famiglie che una fortuna sufficiente e una condotta irreprensibile rendono degne di questa onorevole posizione. Erano lo spirito e il motivo di ciò che, in altri tempi, si chiamava in Francia l'*ennoblissement.*

Come si è visto, l'espressione *diritti dell'uomo* è bandita dalla politica: espressione che, secondo DE BONALD, non contiene niente di giusto, ed è stata funesta. È nel Potere, a' diversi gradi della gerarchia indicata innanzi, che si trova soltanto il Diritto; e Dio ne è la sorgente primitiva e suprema. Egli impone, in particolare agli uomini, le sue volontà sempre giuste e ragionevoli, e ha preso cura di farle conoscere con la rivelazione.

E quanto alla *Dichiarazione de' diritti* del 1789, essa

è, tra l'altro, una serie, non di massime generali, ma, che è ben diverso, di massime indeterminate.— Onora tuo padre e tua madre —, è una massima generale, perchè padre significa il potere in generale, e *onora* esprime tutto ciò che è dovuto. La massima, — gli uomini nascono e rimangono liberi, — ha del vago e dell'indeterminato, che il voluttuoso spiega per la libertà de' godimenti, l'ambizioso per la superiorità della dominazione, l'avaro per l'acquisto delle ricchezze.

In quell'epoca, il potere fu vinto, e i vincitori si divisero. I più diligenti o i più felici, colmati di onori e di beni, non mancarono di far plauso all'articolo della *Dichiarazione* che dice: — la proprietà è un diritto inviolabile e sacro; ma gli ultimi venuti nella distribuzione rispondevano con l'articolo primo: — gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali in diritto. Se la proprietà era un diritto secondo l'ultimo articolo, l'eguaglianza del diritto, consacrata nel primo, traeva con sè l'eguaglianza della proprietà.

Ed ecco come DE BONALD poteva dire, anzi doveva dire, d'accordo co' suoi principii: La Rivoluzione ha cominciato con la Dichiarazione de' diritti dell'uomo; essa non finirà che con la Dichiarazione de' diritti di Dio.

VII.

Lo spiritualismo.
Cousin e Royer — Collard. Jouffroy. Lherminier.

I principii di un' Etica spiritualista, che in Montesquieu, Turgot e Rousseau erano stati come de' presentimenti isolati in mezzo al sensualismo del loro tempo, diventano materia di una trattazione scientifica per opera di Cousin.

Come nel secolo XVIII si era cercato di sottrarsi al Cartesianesimo e alla sua metafisica teologica con l'aiuto della filosofia inglese, si chiede ora alla scuola scozzese del senso comune e all' idealismo tedesco di che arricchire la povertà del sensualismo con un nuovo contenuto spirituale. E i viaggi che Cousin intraprese in Germania, per acquistare co' rappresentanti di quella filosofia personale relazione, il contagioso abbandono col quale egli cercò di rendersi familiare l'esposizione latina della *Critica della Ragion pura,* di Born; la persistenza con cui egli ritornò allo studio lungamente trascurato di Platone e della scolastica; tutto ciò è importante per la storia della filosofia francese come il soggiorno di Voltaire in

Inghilterra, ed il popolarizzamento che ne seguì della fisica cosmica di Newton e delle teorie di Locke. Già M.e de Staël, nel separarsi dalla filosofia di Condillac e di Locke, aveva avuto l'intelligenza e il sentimento delle dottrine tedesche, in cui la sua anima trovava la conferma alla sua fede nel progresso umano.

Il frutto più importante dell'azione esercitata dal pensiero hegheliano su Cousin, è che la storia della filosofia diventa una delle parti costituenti dell'istruzione, e che si cerca nel tempo stesso di rendere le stesse fonti accessibili. Sotto questo rispetto, la scuola di Cousin in Francia ha formato il punto centrale della cultura filosofica, come la scuola di Hegel in Germania.

Manca a Cousin l'audace innovazione accanto a quell'amoroso internarsi nel pensiero del passato.

Ma è qui il caso di dire che non si può facilmente pretendere da un uomo e da una scuola l'opera insieme di abbattere e di edificare; e, a ogni modo, si deve a Cousin quello spirito d'osservazione storica, pel quale il secolo XIX in Francia compie la critica rivoluzionaria del secolo XVIII.

Il punto di vista, che doveva offrire il criterio per distinguere il vero dal falso ne' sistemi precedenti, non è, poi, stato sempre, per lui, il medesimo.

Vi fu un tempo (1833), in cui egli proclamò la filosofia dell'identità di Schelling e di Hegel come la vera, la perfetta espressione della intera realtà, e invano qualche suo discepolo (il Damiron fra gli altri) tentava di difenderlo contro l'accusa d'essere un seguace del panteismo idealista.

Indi subentrò una specie di platonismo critico, e questo andò svolgendosi sempre più da una panteistica ad una teistica concezione; sicchè ne venne quella dottrina, che è compresa sotto il nome di spiritualismo: de-

nominazione che Cousin finisce col preferire all'altra di eclettismo.

— Si continua a rappresentare l'eclettismo come la dottrina alla quale si fa l'onore di legare il nostro nome. Noi lo dichiariamo: l'eclettismo evidentemente ci è, perchè esso a' nostri occhi è la luce della storia della filosofia, ma il centro di questa luce è altrove. L'eclettismo è una delle applicazioni più importanti e più utili della filosofia che noi professiamo, ma non ne è il principio.

La nostra vera dottrina è lo spiritualismo; quella filosofia non meno solida che generosa, che comincia con Socrate e Platone, che l'Evangelo ha sparsa nel mondo, che Cartesio ha messo sotto la forma severa del genio moderno, che è stato nel secolo XVII una delle glorie e delle forze della patria, che è perita con la grandezza nazionale nel secolo XVIII, e che al principio di questo M. Royer-Collard è venuto a rialzare nell' insegnamento pubblico, mentre Chateaubriand, M.e de Staël, Quatremère de Quincy la trasportavano nella letteratura e nell'arte. Le si dà a buon diritto il nome di spiritualismo, perchè il suo carattere, in effetti, è di subordinare i sensi allo spirito, e di tendere con tutti i mezzi che la ragione conosce ad elevare e ingrandire l'uomo. Essa insegna la spiritualità dell'anima, la libertà e la responsabilità delle azioni umane, l'obbligazione morale, la virtù disinteressata, la dignità della giustizia, la bellezza della carità; e al di là de' limiti di questo mondo ci mostra un Dio, autore e tipo dell' umanità, che, dopo d' averlo fatto evidentemente per un fine accellente, non l'abbandonerà nello sviluppo misterioso del suo destino. Questa filosofia è l'alleata naturale di tutte le buone cause. Essa sostiene il sentimento religioso; essa favorisce l'arte vera, la poesia degna di questo nome, la grande letteratura; essa è il sostegno del diritto; essa insegna a tutti gli uomini di rispettarsi e amarsi fra loro, ed essa conduce

gradatamente le società umane alla vera repubblica, questo ideale di tutte le anime generose.

L'Etica in Francia, quando comincia anche in questo dominio l'operosità di Cousin, si trovava al punto in cui Diderot, Elvezio e Holbach l'avevano lasciata.

Nessuno di quegl' innovatori del pensiero francese si era fino allora occupato di que' problemi; anzi persino la scuola teologica, quella di Bonald, De Maistre, Lamennais ed altri, aveva tenuto per più importante la restaurazione dell'autorità esterna e la fondazione della potestà ecclesiastica, che un nuovo esame della legge interna. Fu Cousin, che non solo dette a questo studio il vantaggio della prospettiva storica, ma prese in considerazione la totalità del sistema, metafisica, etica, estetica, accanto alla psicologia e alla dottrina della conoscenza.

La nozione del dovere assoluto e il carattere puramente razionale del principio morale sono le convinzioni fondamentali di Cousin.

Egli aveva un profondo sentimento della caratteristica contradizione fra gli scopi della Rivoluzione francese e i suoi principii giuridici.

Nelle sue tendenze pratiche il secolo XVIII si mostra da per tutto dominato dall' idea della personalità; ma è il contrario che teoricamente è riuscito a fondare. Cousin cominciò, nel 1815, le sue conferenze pubbliche con la convinzione, che la Francia aveva lottato per la libertà con una morale da servi, secondo il detto di M.e de Staël; e che se i principii del Diritto debbono essere una verità, hanno da trovare il loro sostegno vitale in una morale informata dallo stesso loro spirito.

Secondo Cousin, l'osservazione ci attesta un certo numero di fatti, gli uni razionali, gli altri sensibili, che offrono alla Morale il più solido fondamento.

Fra questi fatti il primo e il più importante è il giudizio del bene e del male. Esso riposa su la costituzione

stessa della natura umana, come il giudizio del vero e il giudizio del bello. E non altrimenti che questi due giudizi, è semplice, primitivo, indecomponibile.

Come essi ancora, il giudizio del bene non è arbitrario. Noi non possiamo non portare questo giudizio in presenza di certi atti; e, portandolo, noi sappiamo ch'esso non fa il bene e il male, ma che dichiara l'uno o l'altro.

Le verità morali, necessarie agli occhi della ragione, sono obbligatorie per la volontà.

L'obbligazione morale come la verità morale che ne è il fondamento, è assoluta. E se è assoluta, è immutabile e universale.

L' obbligazione, mentre si fonda nella distinzione generale del bene e del male, è il fondamento della libertà.

Soltanto, questa prova della libertà è buona; ma Kant si è ingannato credendola la sola legittima. Essa si appoggia anche su la testimonianza della coscienza: nel tempo stesso che io prendo una risoluzione, sento che ne potrei prendere una tutta contraria.

L'uomo non è una persona se non perchè esso è un essere libero.

L'obbligazione implica la libertà; dove la libertà non è, il dovere manca, e col dovere il diritto: il fondamento del dovere è quello del diritto. Gli è perchè io sono un essere degno di rispetto, che io stesso ho il dovere di rispettarmi e il diritto di farmi rispettare da voi. Il mio dovere è la misura esatta del mio diritto. L'uno è in ragione diretta dell'altro. Se io non avessi il dovere di rispettare ciò che costituisce la mia persona, io non avrei il diritto di difenderla contro i vostri attacchi. Gli è perchè la mia persona è santa e sacra in sè, che, considerata per rapporto a me, essa m' impone un dovere, e, considerata per rapporto a voi, mi conferisce un diritto.

Egli non mi è permesso di degradare la persona che

io sono, abbandonandomi alla passione, al vizio e al delitto, e non mi è neanche permesso di lasciarla degradare da voi.

La persona è inviolabile; e non solo nel santuario intimo della coscienza, ma in tutte le sue manifestazioni legittime, ne' suoi atti, ne' prodotti de' suoi atti, ed anche negli stromenti che fa suoi servendosene. È in ciò il fondamento della proprietà. La prima proprietà è la persona: tutte le altre proprietà derivano da questa.

L'ultimo elemento del fenomeno morale è, secondo Cousin, il giudizio del merito e del demerito. Esso può formolarsi nella seguente maniera: ogni uomo che fa bene merita di essere ricompensato, ogni uomo che fa male merita di essere punito. Questo giudizio suppone gli altri già enumerati.

In fine, secondo che io giudico d'aver fatto bene o male, io provo del piacere o del rimorso; secondo che io giudico de' miei simili d'aver essi bene o male agito, io sento a loro riguardo della simpatia o dell'antipatia. Questi sentimenti sono la sanzione della legge morale in noi, e ci fanno al tempo stesso presentire la sanzione sociale e la sanzione religiosa. Essi sono quel legame della virtù e della felicità, del vizio, del delitto e della infelicità, che comincia nell'anima, continua nella società, e si compie, dopo la morte, nelle braccia o sotto la mano dell'eterna giustizia.

Dovunque la società è, e fu, ha per fondamento:

1.° il bisogno che noi abbiamo de' nostri simili e gli istinti sociali che l'uomo porta in sè; 2.° l'idea e il sentimento permanente e indistruttibile della giustizia e del diritto.

La giustizia è la garante della libertà. La vera libertà non è di fare quello che si vuole, ma quello che si ha il diritto di fare.

Assicurando la libertà, la giustizia assicura anche

l'eguaglianza. Tutti gli uomini, da che portano il carattere sacro della persona morale, sono rispettabili allo stesso titolo e anche allo stesso grado.

Il governo è la giustizia armata della forza. La missione, il fine del governo, è di far regnare la giustizia, protettrice della libertà comune.

Il governo che in questo rappresenta la società è anche una persona morale; esso ha un cuore come l'individuo; esso ha della generosità, della bontà, della carità. V'ha dei fatti legittimi e anche universalmente ammirati, che non si possono spiegare, se si riduce la funzione del governo alla sola protezione de' diritti. Il governo è tenuto anche verso i cittadini, in una certa misura, a vegliare sul loro benessere, a sviluppare la loro intelligenza, a fortificare la loro moralità, nell'interesse della società e anche dell'umanità. Da ciò qualche volta per il governo il diritto formidabile di usare della forza per fare del bene agli uomini. Se non che, è questo, dice Cousin, il punto delicato, dove la carità inclina al dispotismo.

I pensieri fondamentali rimangono quelli della Filosofia del diritto di Kant.

L'alleanza tra lo spiritualismo e il liberalismo che si trova in Cousin, è anche in Royer-Collard, il cui liberalismo non è appunto che un' applicazione del suo spiritualismo. La sua dottrina politica riposa sul principio dell'inviolabilità della persona umana. Vi sono de' diritti naturali, anteriori e superiori alle costituzioni politiche ed alle leggi positive, de' diritti che nè i decreti di un re nè i voti di una Camera possono distruggere nè invalidare, perchè essi non derivano nè dalla volontà di un monarca, e neanche della volontà generale, ma dalla natura dell' uomo in quanto dotato di personalità e di ragione. Di questo numero sono il diritto che ciascuno possiede d' essere rispettato nella sua vita e nella sua proprietà, nell' espressione del suo pensiero e nell' eser-

cizio del suo culto, e di fare tutto ciò ch'esso vuole sotto la condizione di non nuocere. E nella parte che prese alla vita politica, il Royer-Collard si fece quasi sempre il difensore della libertà individuale. Il giurì, dice il Barante, è una libertà di Royer-Collard. Soltanto, egli non era favorevole all'eguaglianza come alla libertà. Egli considerava l'elettorato, non come un diritto comune a tutti i cittadini, ma come una funzione propria de' più capaci.

Lo spiritualismo cerca, con Jouffroy, di fondare l'Etica su la nozione di fine. Non il riguardo al bene e a' beni, ma solo delle semplici deduzioni astratte dalle nozioni di ragione e di libertà, son ciò che determina, in Cousin, il principio morale. Per Jouffroy, invece, la ricerca del bene supremo equivale a quella relativa alla regola delle nostre azioni; che significa la concezione antica e cristiana del problema etico. E l'uno come l'altra, il bene e la regola, egli crede di poter trovare nel concetto di fine.

È un fatto evidente che non tutti gli esseri hanno la stessa destinazione. Nessuno vorrà sostenere che l'ape abbia la stessa destinazione del leone, che il leone abbia la stessa destinazione dell'uomo, e l'uomo la stessa destinazione della pianta, e la pianta, del minerale. Gli è che ciascun essere è stato organizzato in una maniera particolare, ha una natura sua propria; e da ciò risulta il fine particolare che gli è stato posto.

La concezione che io ho un fine, non è poi la sola che sorge in me quando le idee morali s'introducono nel mio spirito. Essa ne attira delle altre, che sono metafisiche, e alle quali è strettamente legata. Così, non solo concepisco che io ho un fine, e che questo fine è il mio bene; ma che ogni essere ne ha uno, e che la creazione tutt'intera ha il suo. Conosco, in fine, che la creazione essendo composta di tutti gli esseri particolari, non

vi è un essere di cui l'adempimento del fine non importi e non concorra al fine totale e definitivo della creazione.

Mentre l'idea del fine è, poi, un'idea *a priori,* dataci dalla concezione che ogni cosa ha un fine, la determinazione del fine di un essere è una determinazione *a posteriori.* Or, l'uomo tende, come tutti gli esseri animati, sin dalla nascita, per de' movimenti indeliberati ed istintivi, verso un certo numero di fini particolari, che compongono con la loro riunione il suo fine totale. I diversi moventi che sono per lui le tendenze primitive della natura umana. Sotto la loro azione, le diverse facoltà di cui è stato provveduto, si mettono in esercizio per cogliere gli obietti verso i quali si porta. Esse si sviluppano in una maniera indeterminata, obbedendo alle tendenze divergenti che le sollecitano; ma per isforzi che facciano a fine di dar loro sodisfazione, non le sodisfano mai completamente. Quando la ragione apparisce, questo stato primitivo subisce una grande trasformazione. Essa comprende che l'uomo non può arrivare al suo più gran bene che con l'impero sopra se stesso, col governo delle sue facoltà, e questo impero essa cerca di stabilirlo solidamente, questo governo essa si sforza di prenderlo con mano ferma.

L' interesse bene inteso, sostituito a quegli scopi parziali a' quali le nostre passioni ci portano, ecco ora il fine; l' impero su di sè, ecco il mezzo.

In fine, l'uomo vede che ciò che avviene in lui avviene anche negli altri esseri, che ciascuno di essi tende anche al suo fine e che questi fini diversi compongono il fine della creazione, vale a dire l' ordine universale, vale a dire il bene totale e assoluto. Il suo proprio bene e il bene di ciascun essere gli appariscono d' ora innanzi come de' frammenti del bene assoluto, dell' ordine universale, ed esso li giudica, per questa ragione, egual-

mente rispettabili e sacri. Un nuovo modo di agire è comparso, il modo morale.

Dal momento che noi sappiamo che il nostro bene fa parte del bene assoluto, noi giudichiamo che abbiamo il diritto e il dovere di tendervi, che gli altri hanno lo stesso diritto e lo stesso dovere, e che, per conseguenza, noi dobbiamo favorire il movimento che ve li porta.

La forma in cui Jouffroy presenta il principio dell'*ordine universale* sembra tale da far vedere con maggiore evidenza, che non sia quella raggiunta da Malebranche, il modo come ne scaturiscono il dovere e il diritto.

Ma cotesto principio dell'ordine universale è, d'altra parte, lo stesso, in fondo, che il pensiero di Kant di fondare la moralità sopra una semplice forma di una legislazione universale. La critica fatta al formalismo kantiano, deve perciò applicarsi a Jouffroy. Oltre di che, alla metafisica della libertà morale, di Cousin, si viene qui ad aggiungere la metafisica dell'ordine universale.

A' principii della scuola spiritualista si collega la *Filosofia del diritto* di Lherminier.

L'autore muove dal concetto della personalità, e dopo aver definito la libertà per la facoltà che ha l'uomo di svilupparsi secondo i suoi istinti, i suoi gusti e le sue idee, e posta la legge della libertà stessa nell'accordo con l'intelligenza, ne deduce l'esistenza del diritto e de' varii diritti.

Nella sua opera è notevole la teoria della proprietà, in quanto egli fu de' primi (come nota il Baudrillart) a rilevarne il carattere sociale.

— La proprietà sul mondo fisico è lo sviluppo della libertà: senza la proprietà, la potenza dell'uomo non sarebbe provata. Ma l'uomo non è solitario nè nella sua debolezza nè nella sua potenza: lo stesso pensiero che anima lui, viene a riconoscerlo in altri; ed ecco che nasce

il rapporto di una individualità con un'altra individualità. Ma non vi è altra cosa? Vi è un terzo rapporto, diverso da quello che l'uomo ha con la natura o con l'altro uomo, e che perciò avrà altre leggi ed altre condizioni; è il rapporto con l'associazione, con la società; è il più difficile a sostenere, ma anche il più importante a studiare.

La proprietà sociale è: l'individualità combinata co' bisogni, i diritti e i progressi dell'associazione.

VIII.

Il positivismo
Comte e Saint-Simon

L'opera filosofica propriamente detta del pensiero francese nel secolo XIX si riduce alla lotta fra spiritualismo e positivismo. I tentativi de' tradizionalisti sono diretti dalla nozione di una verità, che può essere confermata e chiarita, ma non trovata; e ne' disegni di riforma socialistici si trova la prevalenza degl' interessi pratici su quelli puramente speculativi.

Lo spiritualismo non esce dal campo del passato in fatto di filosofia, e cerca soltanto di appropriarselo nei tratti che gli sembrano veri. Invece, nessun pensatore, eccetto forse Hegel, ha avuto, come Comte, un sentimento fine e profondo di ciò che al passato dobbiamo; ma il suo pensiero è ch'esso abbia ad ammaestrarci di quello che storicamente è stato necessario, non di quello che in sè è vero.

La fede religiosa e la speculazione metafisica hanno la loro parte nell' evoluzione della nostra specie: esse hanno edificato i gradini su cui si eleva il tempio del

sapere odierno. Ma dalla gratitudine che ci lega a loro come potenze storiche, non si deve derivare obblighi spirituali in ordine al presente.

La chiesa cattolica ha fatto un capolavoro incomparabile: essa ha costituito la Cristianità: occorre una nuova Chiesa, che al posto dell' idea di Dio metta la grande idea verso la quale converge tutta l' evoluzione, vale a dire l' idea dell' umanità. E spetta alla filosofia positiva di prepararla. I letterati e i metafisici mancano di quella capacità morale e spirituale che sarebbe necessaria per farne le guide speculative dell'umanità.

Ed ecco perchè i due sistemi, lo spiritualismo e il positivismo, sono avversi anche politicamente. Mentre l'uno s'identifica col liberalismo; il quale considera come il punto più alto dello sviluppo umano i beni politici al tutto formali acquistati con la Rivoluzione; l' altro, invece, mette in vista le piaghe non facilmente sanabili dell' ordinamento giuridico rivoluzionario. Gl' ideali del grande avvenimento del secolo XVIII sono, per esso, delle pure negazioni che possono soltanto creare lo spazio allo stabilimento di più alte istituzioni sociali.

On ne detruit que ce qu' on replace.

Gran parte delle idee fondamentali del positivismo si trovano già in Saint-Simon, e il merito di Comte è stato di dare ad esse sviluppo ed estensione maggiore. Così per la *legge de' tre stati;* della quale Comte si serve per tentare una ricostruzione di tutta la filosofia nell'antico significato co' mezzi della scienza moderna.

Come Condorcet e Turgot, Saint-Simon crede alla perfettibilità umana, e, per conseguenza, al progresso delle nostre conoscenze. Egli formola la legge de' tre stati, che, a sua volta, apprende, come sappiamo dal Littrè, dal dottore Burdin, e che già, nel secolo scorso, era stata annunziata da Turgot, e, prima anche, da Vico; e l'applica allo studio dell'uomo e della società.

Le scienze hanno dovuto cominciare con l'avere il carattere congetturale; in seguito, hanno dovuto avere il carattere a metà congetturale, e in fine acquistare, il più possibilmente, il carattere positivo. Intanto, le influenze teologiche e metafisiche si fanno ancora sentire per certe conoscenze che hanno per obietto l'uomo e le società umane: ed è tempo oramai ch' esse possano raggiungere quella completa emancipazione di cui godono l'astronomia e la fisica. Di fatti, dando un' occhiata alla storia della filosofia e della scienza, s' incontra sempre accanto ad un grande uomo di speculazione un grande uomo d' esperienza: così dopo Platone viene Aristotele, e un po' prima di Cartesio, Bacone; e così dopo Kant qualcuno verrà a fare un passo più innanzi nella direzione di Bacone e di Aristotele, che hanno, entrambi, fatto della *filosofia positiva.*

La politica deve diventare una scienza d'osservazione.

Tutti i fenomeni si riconducono ad un tipo unico. L' uomo è, per rapporto all' universo, come un orologio contenuto in un grande orologio, dal quale esso riceve il movimento.

La psicologia è una dipendenza della fisiologia.

Io, dice Saint-Simon, mi era dato per compito nella vita di chiarire la questione dell'organizzazione sociale. Il miglior mezzo di organizzazione sociale è il fine supremo de' lavori del filosofo. E distingue, ispirandosi in ciò egli stesso a' teocratici, i periodi critici e i periodi organici, i lavori che si rapportano al primo de' due ordini, da' lavori che si rapportano al secondo. Noi siamo ancora in rivoluzione, egli aggiunge; un sistema non può essere sostituito da una critica buona a farne percepire gl' inconvenienti; e la destinazione finale della società non è di abitare delle ruine.

La vera rivoluzione politica consiste nell'avvento al potere dell' industria, nella sostituzione del regime indu-

striale al regime feudale puro e semplice, o a quel regime misto di feudalità e d' industria come è il regime inglese. Tutto facendosi con l' industria, tutto deve farsi per essa.

La classe industriale è la classe fondamentale, la classe alimentatrice della società.

E al tempo in cui il sentimento democratico si trova abbastanza sviluppato in Saint-Simon, i proletari gli appariscono atti ad entrare come associati nella vita comune, e vuole la partecipazione del più gran numero alla gestione degl' interessi umani.

Oltre di che, egli il primo ha l' idea della distinzione del potere temporale e del potere spirituale; e vuole che quest' ultimo sia conferito ad alcuni uomini di genio.

Nella rinnovazione sociale, la legge che costituisce i poteri e la forma di governo non è così importante, non ha tanta influenza su la felicità delle nazioni quanto quella che costituisce la proprietà e ne regola l'esercizio.

Il governo parlamentare è una forma molto preferibile a tutte le altre; ma esso non è che una forma, e la costituzione della proprietà è il fondo.

Nell'antico sistema si trattava, innanzi ad ogni altra cosa, di dare della forza al governo, di stabilire solidamente il potere delle prime classi su le ultime. Nel nuovo sistema l'ordine passerà in seconda linea. Lo scopo principale è di migliorare la sorte degl' individui.

E qui Saint-Simon si limita a reclamare delle misure parziali atte a facilitare la trasmissione della proprietà territoriale, quella per cui sia stabilito il credito agrario etc. Ma egli dice anche: Il diritto di proprietà individuale è fondato su l' utilità comune e generale dell' esercizio di questo diritto, utilità che può variare secondo i tempi; e si può bene concepire delle modificazioni al regime della proprietà in correlazione al progresso generale delle idee e de' costumi; atteso che, se

è indispensabile al buon ordine e, per conseguenza, all' esistenza stessa della società, che vi sia un diritto di proprietà sanzionato dalla legge, non è punto indispensabile che sia invariabilmente una certa data forma di questo diritto.

Ma si badi bene: quando Saint-Simon adopera la parola *diritto*, egli non intende se non il fatto legalizzato. Quando egli invita la società a concentrare tutti i suoi sforzi sopra un punto solo, quello dell'accrescimento della vita generale, non intende di proclamare de' diritti, ma degl' interessi, simboleggiati dalla parola *felicità*. È noto ch' egli parla sinanco di un *Codice d' interessi*, la cui redazione dovrebbe essere affidata ad un'accademia.

L' idea di giustizia deve nella società avvenire cedere il posto all' idea di fraternità e di amore. Il precetto divino: « stimatevi e soccorretevi gli uni gli altri » è sinanco l' epigrafe del *Sistema industriale*.

In fine, è dal *Nuovo Cristianesimo* di Saint-Simon che vien fuori, con Leroux prima ancora che con Comte, la religione dell' umanità.

La grande crisi politica e sociale de' nostri giorni, insegna a sua volta Comte, dipende dall' anarchia intellettuale. E finchè le intelligenze individuali non avranno aderito con un assentimento unanime ad un certo numero d' idee generali capaci di formare una dottrina sociale comune, lo stato delle nazioni resterà essenzialmente rivoluzionario.

Positivo è lo stesso che reale ed utile, certo e preciso, organico e relativo.

La filosofia teologica e la filosofia metafisica abbandonano il terreno solido dell' esperienza per perdersi nelle *rêveries* dell'assoluto che sfugge interamente alla conoscenza umana.

Il carattere della filosofia positiva è di riguardare tutti i fenomeni come soggetti a delle leggi naturali in-

variabili, la cui conoscenza precisa e la riduzione al minor numero possibile dev'essere lo scopo di tutti i nostri sforzi.

Il metodo positivo, che ha già successivamente sostituito i metodi teologico e metafisico in matematica, in astronomia, in fisica, in chimica e sinanco in biologia, deve estendersi anche a' fenomeni sociali. Bisogna provare che questi fenomeni si svolgono essi stessi secondo leggi naturali invariabili. Dal punto di vista di questa dimostrazione, la scoperta della legge sociologica è capitale.

Lo spirito eleva da prima le proprie finzioni a persone reali, che sono per lui delle divinità; poi, le sue costruzioni a realtà ancora, o piuttosto entità, perchè pensa di raggiungere così un obietto fisso e immutabile; in ultimo, esso si contenta di relazioni, che sono sempre le stesse, tra i fatti, vale a dire di leggi. I due primi stati hanno un carattere comune: la ricerca dell'assoluto, sia teologico, sia metafisico; il terzo è lo studio del relativo, che solo è positivo. Tutte le idee su le cose son passate e passeranno successivamente per questi tre stati.

Secondo la natura dello spirito dell'uomo, lo stato teologico è necessariamente lo stato iniziale della filosofia, e, in generale, di tutto lo sviluppo umano; lo stato metafisico non è che una transizione: esso, con le sue astrazioni, è essenzialmente critico e negativo. Lo stato positivo è lo stato definitivo dello sviluppo umano.

Tutto è relativo, ecco il solo principio assoluto.

La sociologia si divide in statica sociale e in dinamica sociale. La statica sociale è la teoria positiva dell'ordine e dell'armonia delle condizioni dell'esistenza della società umana; la dinamica sociale è la teoria positiva del progresso sociale. Le due teorie sono complementari l'una dall'altra.

Or, conforme al suo punto di vista positivo, Comte concepisce tutti i fenomeni umani come il prodotto dell'organismo sotto l'azione dell'ambiente.

L'antica psicologia non è, per lui, sotto il rapporto della dottrina come del metodo, che un errore scientifico.

Non vi è che un mezzo per osservare le funzioni affettive e le funzioni intellettuali: la più esatta determinazione delle condizioni organiche da cui esse dipendono, e l'osservazione diretta dalla loro successione. Gall ha aperto la prima di queste vie. È per lui che oggi apparisce come un principio incontestabile quello dell' innaità delle nostre disposizioni fondamentali, si tratti egli di disposizioni intellettuali o di disposizioni affettive.

L'ufficio della frenologia è di assegnare la sua sede a ciascuna funzione per mezzo dell'analisi. E il torto di Gall è soltanto quello di una inesatta localizzazione.

Questo studio è stato negletto finora a causa dell'orgoglio col quale si è abituati a riguardare gli animali, in quanto inferiori all' uomo. Bisogna fondare questa scienza.

L'antica psicologia s' inganna anche in ciò, ch' essa disconosce la subordinazione delle funzioni intellettuali alle funzioni affettive. L'esperienza ci dice che le passioni sono più forti della ragione.

L'unità dell' *io* non è che un'astrazione metafisica.

Ed è la metafisica che ha sparso su la pretesa libertà morale degli uomini le idee più false.

La moralità si fonda sul sistema naturale degl'istinti umani. Il germe di essa è sottratto alla nostra volontà e coscienza non meno che ogni altra parte della nostra organizzazione. È così soltanto che si è reso possibile per l'uomo lo stato sociale. Esiste in noi, e, in molti casi, in opposizione a' più forti interessi personali, un impulso istintivo alla vita comune e sociale: un contrappeso naturale all'egoismo, detto da Comte altruismo. L' indiscutibile utilità delle tendenze e degli ordinamenti sociali può cominciare a mostrarsi solamente dopo che la società ha traversato un lungo periodo di tempo, ma non

mai creare la vita sociale. Ne' primi gradini dell'evoluzione (è la parola usata da Comte), i vantaggi dell'associazione sono per l'individuo giustamente dubbia.

L'importanza che Comte attribuisce alla base organica della moralità, separa la sua teoria dall'utilismo de' secoli XVII e XVIII, come dallo spiritualismo, e lo pone dalla parte de' realisti inglesi. E bisogna ricordare che un pensiero simile, di fondare cioè la moralità sul sistema naturale degl' istinti, non era stato estraneo a Condorcet.

Che poi Comte, appoggiandosi alle teorie craniologiche di Gall, voglia stabilire la corrispondenza di speciali organi nel cervello alle tendenze sociali, è una di quelle sue stranezze che furono eliminate dalla Scuola.

All' incontro, è stata mantenuta la coesistenza originaria in noi d' indirizzi egoistici ed altruistici del sentimento, e se n' è cercata la conferma nella psicologia animale.

Se non che, gl' istinti egoistici sono al principio più forti in noi che gl' istinti altruistici.

Ma, al modo stesso che Feurbach sostiene contro Schopenhauer, che ogni pietà per gli altri è possibile soltanto su la base dell' istinto alla propria felicità, Comte rileva che la nozione del bene altrui può solo diventare intelligibile mediante l' interesse personale, perchè quella non può contenere se non ciò che questo ha comune ne' diversi individui. Se quindi si potesse soffogare gl' istinti egoistici, ciò sarebbe non il miglioramento, ma la distruzione della nostra natura.

E, nell'azione scambievole del sentimento e dell' intelligenza, la teoria definitiva di Comte è, come si sa, quella della preponderanza affettiva nell'aumento delle tendenze simpatiche.

Con ciò Comte crede di poter rispondere anche al quesito relativo alla sanzione della morale. Quello che,

secondo lui, dà efficacia al principio del dovere, è la sua base naturale di sentimento, e il valore ch'esso possiede per i buoni risultati de' singoli come della comunanza.

E non manca la sanzione religiosa.

Comte ha parole di alta ammirazione per i servigi che il monoteismo cristiano ha prestato all'etica, intraprendendo esso il primo di sottoporre tutta insieme la vita umana, dell' individuo, della famiglia, della società, a norme sistematiche, con una organizzazione ch' egli non esita a indicare come il capolavoro della sapienza pratica. Ma, secondo lui, tutti i dommi della teologia cristiana e della metafisica spiritualista essendo da considerare come non provati e non provabili, le basi della nostra educazione morale, formate appunto da que' dommi, sono esposte ad un pericolo che cresce sempre col progredire della coltura. In tutta la rivoluzione spirituale e sociale uscita dall'opera degl' *Illuminati,* Comte ravvisa una prova spaventevole di questa affermazione: la scalata contro una vecchia veduta del mondo diventata la scalata contro le norme pratiche, che si era voluto appoggiare, non alla loro intima razionalità, ma a delle chimere teologico-metafisiche.

Se la filosofia positiva deve porgere un sostituto all'etica religiosa, può farlo soltanto col mettere al posto di un bene supremo trascendente e delle vaghe speranze del di là, una realtà vivente, un fine conseguibile quaggiù, e farne il punto di conclusione dell' intero sviluppo etico. Comte cerca quella realtà e quel fine nella nozione dell'umanità, considerata come un tutto organico, in cui alla solidarietà de' singoli con la comunità si unisce l'altra di tutte le generazioni fra loro, e la fede nel progresso sta come spirito vivificante. Solo per il punto di vista individualistico è la vita senza conclusione e senza scopo. Se l'evoluzione progressiva dell'umanità non è una chimera; se in questa via nessun pensiero veramente grande

ed utile va perduto; se noi tutti, nella lingua che parliamo, nel sapere che c' illumina, ne' mezzi co' quali manteniamo la nostra esistenza, viviamo de' tesori, che lo spirito del passato ha prodotto; ciascuno può sentirsi legato al *Tutto* col vincolo di una connessione piena di responsabilità.

Solo in rapporto con questa nozione organica dell'umanità riceve anche il pensiero dell'immortalità l'unico significato che può mantenere in una veduta scientifica del mondo: la continuazione dell' individuo nell'umanità mediante le opere, i pensieri e le azioni. E nell'imagine della sua durata indefinita albeggia all'individuo il presentimento di un' importanza della sua persona morale, che si eleva sul momento delle singole esistenze come parte imperitura della vita dell' umanità.

Bisogna però che, in una società riorganizzata con la scienza, la parola *diritto* sia bandita dal vero linguaggio politico, come la parola *causa* dal vero linguaggio filosofico. È una nozione immorale ed anarchica. Nel nuovo stato politico l' idea di diritto disparirà inevitabilmente. Ciascuno ha de' doveri, e verso tutti; nessuno ha diritti. In altri termini, nessuno possiede più altro diritto che quello di fare il suo dovere.

Alla tempestosa discussione de' diritti noi sostituiamo la pacifica determinazione de' doveri.

Se si cerca di determinare tra i fattori, da' quali dipende l'evoluzione della Morale, quelli posti fuori della sfera dell' individuo, Comte, avvicinandosi in ciò a Feurbach, prende in considerazione due elementi: la famiglia e la società.

È nella famiglia che l'uomo comincia ad allargare le barriere del suo *io:* essa è il legame tra l' individuo e la specie o società.

Se è vero che, a dispetto di ogni principio di eguaglianza, nessuna società, anche la più limitata, può esi-

stere senza una certa subordinazione delle singole parti ad una guida comune e ad un fine determinato, senza un corrispondente afforzamento delle tendenze altruistiche, la famiglia offre la più perfetta realizzazione del tipo elementare di ogni società fondata su pura base naturale. La famiglia è un'unione di una natura più intima che quella della vita sociale. Nella vita di famiglia l'uomo deve cercare il pieno e libero sviluppo delle sue affezioni sociali. La concentrazione è necessaria al sentimento come la generalizzazione al pensiero. Nella famiglia, in fine, stanno in naturale integramento reciproco i due elementi, su cui riposa lo sviluppo della morale nell'umanità: l' indubitabile superiorità dell' uomo rispetto alle doti intellettuali; la superiorità della donna dal lato del sentimento, segnatamente degli affetti sociali ed altruistici.

Questa concezione soffre nella seconda fase del pensiero di Comte un certo spostamento a vantaggio dell'elemento femminile, che corrisponde alla preponderanza affettiva di cui si è accennato innanzi. La donna apparisce qui come la provvidenza morale.

Niente era più lontano del pensiero di Comte che il tentativo comune a' riformatari del suo tempo di abolire l' istituzione del matrimonio, e farne, su la base della pretesa eguaglianza, tutt' altra cosa. Egli vede piuttosto in questa tendenza una delle più perniciose conseguenze dello spirito rivoluzionario, uno de' sintomi più spaventevoli della nostra sociale disorganizzazione. Certo, anche la famiglia sperimenta la reazione di una cultura più sviluppata e di più raffinati costumi: il suo contenuto etico e la sua forma non sono in tutti i tempi gli stessi.

Ma nessun movimento di progresso dovrà cambiare i tratti essenziali di questa istituzione: la subordinazione della donna, fondata sul suo essere naturale, l'educazione de' figli e la trasmissione per eredità de' beni.

Con queste proprietà della famiglia, come essa si è svolta nella storia dell' umanità, coincide un' altra sua funzione importantissima nella vita sociale: essa collega l'avvenire al passato, e genera successivamente fra gli uomini quella stima de' loro antenati e quel sentimento di responsabilità verso i posteri, che sono indispensabili ad una sana vita sociale.

L' influenza della società nella vita morale dell'uomo è essenzialmente diversa da quella della famiglia. In questa prevale l'elemento morale (vale a dire i sentimenti simpatici) sull' intellettuale; nella vita sociale guadagna quest'ultimo la superiorità. La naturale sociabilità dell'uomo è veramente forte abbastanza per renderlo capace di sentire anche co' suoi più lontani cooperatori una certa simpatia; ma questo naturale sentimento è in sè molto debole per poter servire di base alla vita sociale in un più gran corpo. La vita di famiglia rimane perciò la scuola più efficace della vita sociale e de' sentimenti ad essa indispensabili.

La cooperazione volontaria di un gran numero di famiglie, la distribuzione de' diversi ufficii sociali fra i membri di esse, e la considerazione de' vantaggi che ne derivano, diventa poi la base della comunanza sociale; e si è condotti ad una naturale reazione, per cui ciascuna delle famiglie acquista il sentimento della dipendenza da tutte le altre e nel tempo stesso assicura la sua propria importanza nel Tutto. Un'ulteriore conseguenza di questa naturale divisione di lavoro, ed elemento non disprezzabile di coltura morale, è la formazione di una certa gerarchia fra gli organi della società; anzi più che ciò, una scambievole fiducia nella capacità e rettitudine di tutti coloro, a' quali è attribuita una funzione in quest' organismo sociale. Come il punto più alto di questa reciproca azione fra le diverse parti della società, si presenta il principio: abnegazione de' forti per i deboli; devozione

de' deboli per i forti. Questa coscienza della sociale connessione riposa sopra un sentimento formatosi in seguito ad una veduta scientifica, e diventato dominante in virtù dell' abitudine e dell' educazione; e che è il più saldo sostegno di un'etica vera e razionale.

La cooperazione suppone un governo: questo è la necessaria reazione del tutto contro le parti.

La tendenza elementare di ogni società ad un governo è, poi, in armonia, nella nostra natura individuale, con un sistema corrispondente di tendenze speciali, le une verso il comando, le altre verso l' obbedienza. Noi siamo tutti inclini a rispettare involontariamente ne' nostri simili una superiorità qualunque, sopratutto intellettuale o morale, anche astrazion fatta da ogni desiderio di vederla esercitare a nostro vantaggio.

Accanto al potere temporale bisogna istituire un potere spirituale.

Alla dottrina critica, che isola gli uomini, bisogna sostituire un principio di sociabilità che li ravvicini. Questo principio, il cristianesimo l' ha trovato. Esso ha regnato nel medio evo. Si vide allora la supremazia sociale, che era sì lungamente appartenuta alla politica, devoluta alla morale. Il medio evo ha realizzato una separazione ammirabile fra i due poteri, il potere puramente morale e il potere propriamente politico. Senza dubbio, non fu che un abbozzo dell'opera che la filosofia positiva doveva compiere più tardi.

Ma la via era ormai aperta. La filosofia positiva vi si mette, risale la corrente rivoluzionaria, rinnova la tradizione umana al punto in cui Rousseau ed Hobbes la spezzarono, essi che volevano ristabilire la confusione de' due poteri. La filosofia positiva, imitatrice del cattolicismo, organizza la ripartizione delle attribuzioni fra il nuovo potere spirituale e il nuovo potere temporale, in modo che un consenso spontaneo e sistemativo si

stabilisce tra i filosofi puri di ogni ambizione personale e i dittatori estranei ad ogni tirannia spirituale.

Questi filosofi o questi scienziati, come Comte da prima li chiama, questi superiori intellettuali, come li chiama più tardi, attingono il loro titolo alla direzione degli spiriti nella loro stessa superiorità. Essi debbono essere i nostri maestri, perchè essi sanno più di noi. Di già il governo intellettuale è abbozzato nella scienza, in cui alcuno non s'intromette ad esprimere un avviso, senza aver prima cercato d'istruirsi. Come non sarebbe lo stesso in politica, allorchè si tratta di nozioni le più importanti e le più delicate?

Il potere spirituale elaborerà una dottrina, la cui opera principale sarà un sistema universale di educazione positiva, non solamente intellettuale, ma anche e sopratutto morale. Un sistema di cultura essenzialmente rivolto allo sviluppo dell'altruismo vi sarà esposto; sistema che abbraccia così le cure da dedicare alla prima fanciullezza, come le più alte parti dell'educazione degli spiriti. Il Comitato positivista occidentale diventa una specie di concilio permanente della nuova Chiesa. Una piena centralizzazione è necessaria all'organizzazione del potere spirituale: il Pontefice occidentale, quantunque assistito da altri pontefici, dovrà tutto regolare, di suo proprio arbitrio. Comte deplora che il capo della Chiesa cattolica sia limitato nel suo potere, e reclama per sè un potere più esteso.

In faccia al potere spirituale così compreso, egli pone il potere temporale, ch'egli rappresenta sotto la forma di una dittatura.

La destinazione sociale del governo consiste sopratutto nel contenere sufficientemente e reprimere al possibile quella fatale disposizione alla dispersione fondamentale delle idee, de' sentimenti e degl'interessi, che è risultato inevitabile del principio stesso dell'evoluzione

umana. Il governo deve intervenire in tutte le diverse funzioni particolari dell'economia sociale, per richiamarvi incessantemente il pensiero dell'insieme e il sentimento della solidarietà comune: ciò indipendentemente dalle attribuzioni d'ordine materiale, alle quali si vuol ridurre oggidì la sua destinazione generale. E l'intensità di questa funzione regolatrice lungi dal dover diminuire a seconda che l'evoluzione umana si compie, deve, al contrario, diventare sempre più indispensabile.

L'azione riserbata al governo contiene letteralmente quelle tra le parti della vita umana che sfuggono all'impero del potere spirituale.

Nel tempo stesso che Comte rappresenta la sua politica come favorevole al mantenimento dell'ordine, egli la rappresenta anche come favorevole al progresso. Ma se gli bisognasse di scegliere degli alleati fra i partigiani della politica teologica, o i partigiani della metafisica rivoluzionaria, quelli gli sembrerebbero più capaci, malgrado i gravi errori in cui sono caduti, di porsi al suo punto di vista.

La libertà di esame non trova posto in questa dottrina dello Stato. Poichè la società è la libertà per eccellenza, le istituzioni che son fatte per l'individuo debbono disparire.

La libertà di esame è la pietra angolare della dottrina critica. A questa libertà primordiale tutte le altre si collegano. Proclamatela, ed esse esisteranno; negatela, ed esse svaniranno. Comte non disconosce l'ufficio che la libertà di coscienza ha esercitato nella storia; ma da ciò che è stata utile in un dato tempo, non bisogna conchiudere ch'essa continui ad esser tale, nè che sia legittima. Niente di più falso che convertire questo fatto passeggiero in un domma assoluto ed eterno. Non si parla della libertà di coscienza in astronomia, in chimica, in fisiologia: ciascuno troverebbe assurdo di non prestar

fede incondizionata a' principii stabiliti in questa scienza dagli uomini competenti. Lo stesso dev' essere in politica. La massa degli uomini non potrà mai seguire le dimostrazioni che gli scienziati soli sono capaci di stabilire. Essa si troverà sempre ridotta ad accettare queste dimostrazioni senza intenderle perfettamente.

Se nega la libertà di coscienza, Comte rivendica la libertà di discussione; ma anche questa sotto certe condizioni determinate; la libertà del libro, per esempio, escludendo quella del giornale, e la libertà d' insegnare ciò ch' egli considera come la verità. La libertà così compresa somiglia molto a quella che un'altra Scuola chiama la libertà del bene.

Col disparire la libertà di esame, le istituzioni ch'essa implica non hanno che a sparire alla loro volta. Tra queste istituzioni è la sovranità del popolo. E la costituzione inglese, specie di compromesso transitorio fra lo spirito retrogrado e lo spirito rivoluzionario, non permette d'essere trapiantata altrove.

Partigiano della concentrazione del potere in politica, Comte reclama anche l'intervento dello Stato nell'ordine economico.

Il sistema di Smith è una dimissione solenne d'una pretesa scienza davanti ad ogni difficoltà che viene a sorgere.

Egli deplora lo stato in cui son cadute, sotto l' influenza delle teorie economiche, le relazioni degli operai e de' padroni; l'antagonismo che prevale fra agricoltori, fabbricanti, commercianti e banchieri. Bisogna che una regola morale intervenga in queste relazioni, regola che sarà l'opera dell'autorità spirituale, e alla quale s'aggiungerà l' azione del governo. Se il governo si astiene, se alcuna regola morale non domina l' industria, il nuovo ordine politico non avrà altro vantaggio sull' antico che di sostituire il monopolio alla conquista, e il dispotismo

fondato sul diritto del più ricco al dispotismo fondato sul diritto del più forte.

D'altra parte, dal punto di vista storico, l' economia politica non è un' opera del sistema critico? Questa sola ragione basterà a renderla sospetta agli occhi di Comte.

E qui bisogna notare lo sforzo ch' egli fa per proclamare e per realizzare l'alleanza de' proletari e de' filosofi. Lo stesso pensatore che respinge la sovranità del popolo, reclama, per il potere spirituale ch'egli intende fondare, l'adesione popolare. In compenso, il potere spirituale s' imporrà come prima obbligazione di dirigere tutta l' esistenza sociale verso lo scopo comune, vale a dire, verso quello della massa proletaria, che, essendo a un tempo la più numerosa e la meno favorita, ha più diritto alla sua sollecitudine.

Pur facendo delle concessioni al socialismo, Comte si separa nettamente dal comunismo. Questo è insufficiente e sovversivo. Solo il positivismo è in grado di risolvere il problema sociale senza scosse rovinose, perchè esso pone come principio la natura sociale della proprietà. La proprietà è un'indispensabile funzione sociale, destinata a formare e ad amministrare i capitali co' quali ciascuna generazione prepara i lavori della seguente. Bisogna dunque fare del proprietario un funzionario responsabile verso la società.

Comte non può ammettere la soppressione di ogni individualità: a questo prezzo la vita diventerebbe intollerabile. Non può ammettere l'eguaglianza naturale delle intelligenze, questa innominabile aberrazione della filosofia rivoluzionaria; nè la soppressione di ogni gerarchia sostituendole una collettività inerte e irresponsabile; nè la soppressione dell'eredità, che sarebbe un attentato alla continuità storica. Infine, Comte, come si è visto innanzi, è il difensore della famiglia.

IX.

Gli economisti e le teorie del socialismo autoritario e della scuola democratica. Idea dello Stato — Bastiat.

Nel sistema della *Libertà naturale* quale Smith l'aveva concepito, l'intervento dello Stato era notevolmente ridotto: tuttavia sussisteva ancora. Gli economisti francesi Say, Rossi, Dunoyer e Bastiat, trascinati dalle esigenze della polemica contro il socialismo e la scuola democratica, più che dallo sviluppo logico della dottrina, arrivano a farsi i sostenitori di una opposizione assoluta fra l'individuo e lo Stato. L'unica funzione del governo è, per essi, di lavorare al mantenimento della pace, dell'ordine, delle buone relazioni sociali, se non vuol farsi il *perturbatore dell'ordine pubblico*.

Ma non manca qualche veduta degna di essere presa in considerazione; e sotto questo rispetto le trattazioni speciali che Bastiat dedica all'idea dello Stato sono importanti.

I risultati dell'individualismo e della libertà sono, per i Sansimoniani, nelle relazioni economiche la con-

correnza, nelle relazioni politiche il costituzionalismo, nelle relazioni morali l'egoismo: in una parola, i caratteri delle epoche critiche.

L'associazione universale è lo scopo verso il quale bisogna camminare, lo stato che si può chiamare definitivo, nel senso che sia realizzata la combinazione politica più favorevole al progresso.

L'associazione diventerà universale con la trasformazione delle istituzioni che, come la famiglia, la proprietà, l'educazione, la legislazione sono ancora attualmente penetrate d'antagonismo.

Nelle relazioni fra i sessi, la donna è rimasta nello stato di soggezione, di tutela eterna. Nelle relazioni sociali in generale, il rapporto del padrone col salariato è l'ultima trasformazione che ha subìto la schiavitù. La trasmissione ereditaria crea a vantaggio di alcuni il privilegio di vivere senza far niente, vale a dire a spese altrui. L'educazione, che si divide in generale o morale, e speciale o professionale, è trascurata nella prima parte. La legislazione, in fine, limitata press' a poco alla legge penale, riposa in ultima analisi su la forza brutale, e, con l'istituzione del giurì, su l'ignoranza e l'incapacità. Tutto ciò è dunque da riformare.

Ora, se in teoria i Sansimoniani si guardano dal voler favorire un dispotismo puro e semplice, scongiurano gli uomini di benedire il giogo che mentre, s' impone con la convinzione, sodisfa tutti i bisogni deposti dalla natura nel cuore dell'uomo. Essi hanno per solo scopo di organizzare un potere che sia amato, accarezzato, venerato. A questo potere essi confidano l'azione più estesa. Il sistema politico deve abbracciare l' ordine sociale tutt' intero; regolare quante sono le relazioni degli uomini fra loro, dalle più generali sino alle più particolari. Essi si aspettano dallo Stato, oltre la ripartizione degl' istromenti del lavoro e quella del credito, oltre un'azione am-

ministrativa energica, una direzione che si estende a tutti i modi di attività.

Come la maggior parte dei riformatori, Louis Blanc contesta i risultati della concorrenza industriale e commerciale, e il quadro ch'egli traccia della miseria degli operai, lo conduce a criticare il principio di ogni concorrenza, l'individualismo in quanto s'identifica col lasciar fare.

Intanto, se la libertà è per ciascuno la facoltà di svilupparsi secondo le leggi della propria natura, essa deve corrispondere non ad un vago titolo su le cose qual è il diritto astratto, ma ad un potere efficace: la libertà è il potere. Il diritto, separato dal potere, è un *la tus vocis*. Che importa al malato che nel fatto non viene guarito, il diritto d'essere guarito?

Ora, un gran prestito nazionale deve servire a creare degli *ateliers* sociali per le principali industrie. Gli *ateliers* sociali avranno per compito di fare la guerra alle intraprese private. Una volta queste aumentate, delle relazioni pacifiche si stabiliranno tra quelli degli *ateliers* sociali che appartengono ad uno stesso genere d'industria. Alla concorrenza si troverà così sostituita la convergenza degli sforzi.

Non resterà più che a proclamare la solidarietà dell'industria. L'istruzione gratuita e obbligatoria farà, d'altra parte, penetrare negli spiriti delle idee, delle disposizioni, de' sentimenti conformi al nuovo ordine di cose.

E lo Stato, secondo Louis Blanc, deve intervenire dovunque vi sono de' diritti da equilibrare, degl'interessi da garentire; è suo ufficio di porre tutti i cittadini in condizioni eguali di sviluppo morale, intellettuale e fisico.

Il Vidal, sviluppando de' germi contenuti nella dottrina di Louis Blanc, riesce alla pura teoria collettivista. Egli critica il principio della concorrenza e del lasciar fare; e proclama l'associazione unica e universale, la

socializzazione degl'istromenti del lavoro; ed è nell'interesse della libertà, della vera libertà, che reclama la coazione.

Secondo Cabet, il vizio radicale della società è meno la concorrenza che l'ineguaglianza. Sorgente di tutti i mali che affliggono gli uomini, l'ineguaglianza è stata condannata a gara da' pensatori, da' capi di rivoluzioni, da' fondatori di religioni. L'eguaglianza, la fraternità sono state al contrario predicate di continuo al mondo, dalle origini della società cristiana in poi.

In *Icaria* (ch'è il nome dato da Cabet alla sua chimera) ciascun abitante è un funzionario, che ha scelto la sua funzione fra le diverse branche d'attività utile: tutte, del resto, egualmente considerate e rimunerate. La Repubblica determina e misura il lavoro ch'essa impone a' suoi funzionari. Padrona assoluta dell'industria, e, con ciò, della vita materiale de' suoi membri, la Repubblica non l'è meno del loro pensiero. Non libertà di stampa: a che servirebbe in un paese dove gli abusi sono impossibili? Identità di credenze, in una religione che somiglia da lontano al cristianesimo: identità spontanea, non costretta.

La società deve assicurare la felicità ch'essa ha promesso. Bisogna a questo scopo ch'essa concentri, disponga e diriga tutto, volga tutte le volontà e tutte le azioni alla sua regola, al suo ordine ed alla sua disciplina.

L'avvento della democrazia e delle istituzioni ch'essa esige, dice Lamartine, è l'avvento dell'epoca evangelica. Il pensiero santo e divino della democrazia come della rivoluzione francese, non è che una emanazione dell'idea cristiana applicata alla politica.

All'Evangelo, in effetti, Lamartine rapporta le idee di eguaglianza, di fraternità, di libertà.

Or, la democrazia è contenuta tutt'intera in queste tre idee. Organizzare la democrazia è consacrare l'eguaglianza politica e civile di tutti gli uomini davanti lo

Stato, e provvedere alla carità politica e civile sotto la forma della libertà.

E però insieme all'estensione del diritto di suffragio, Lamartine vuole un rimaneggiamento radicale dell'istruzione pubblica, l'alleviamento o il raddrizzamento di certe imposte, come il dazio e altre imposte indirette, che colpiscono ciecamente il ricco e il povero, e pesano più gravemente su le classi operaie.

Egli chiede che si levi dallo stato in cui sono i proletari, fornendo loro del lavoro: in una parola, l'amore del popolo, il desiderio della felicità delle moltitudini, la carità nelle leggi.

Bastiat comincia col voler dimostrare che il diritto di proprietà non è una creazione della legge: non è perchè vi sono delle leggi che vi sono delle proprietà, ma perchè vi sono delle proprietà vi sono delle leggi.

Gli economisti pensano che la proprietà è un fatto provvidenziale come la persona. Il codice non dà l'esistenza nè all'una nè all'altra.

La proprietà è una conseguenza necessaria della costituzione dell'uomo.

Secondo la forza della parola, l'uomo nasce proprietario, perchè nasce con de' bisogni la cui sodisfazione è indispensabile alla vita, con degli organi e delle facoltà il cui esercizio è necessario alla sodisfazione di questi bisogni. Le facoltà non sono che il prolungamento della persona; la proprietà non è che il prolungamento delle facoltà. Separare l'uomo dalle sue facoltà è farlo morire; separare l'uomo dal prodotto delle sue facolta, è altresì farlo morire.

Fare dunque che l'uomo possa essere sicuro d'impiegare per i suoi bisogni il frutto del suo lavoro, ecco quale dev'essere l'obietto della legge umana.

Si può dire che il principio della proprietà è riconosciuto sinanco tra gli animali. La rondine alleva paci-

ficamente i suoi nati nel nido ch' essa ha costruito co' suoi sforzi.

La stessa pianta vive e si sviluppa per appropriazione. Essa si appropria le sostanze, il gas, i sali che sono a sua portata. Basterebbe interrompere questo fenomeno per farla disseccare e morire. Similmente, l'uomo vive e si sviluppa per appropriazione; e la proprietà non è che l' appropriazione diventata un diritto mediante il lavoro.

I propugnatori del sistema opposto ripetono con Robespierre, imbevuto delle idee di Rousseau: Nel definire la libertà, questo primo diritto dell'uomo, il più sacro de' diritti ch' esso tiene dalla natura, si dice con ragione ch' essa ha per limite il diritto altrui; e perchè non si applica questo stesso principio alla proprietà, che è una istituzione sociale, come se le leggi eterne della natura fossero meno inviolabili che le convenzioni degli uomini? Ma appunto perchè la proprietà è, come la libertà, un diritto anteriore alla legge, anch' essa non esiste che a condizione di rispettare il diritto altrui, e la legge ha per compito di far rispettare questo diritto; ma ciò non significa distruggere o alterare il diritto, sibbene riconoscerlo e confermarlo.

Gli è, dice Bastiat, che la nozione romana della proprietà, che non si elevò sino a vedere nel lavoro il suo titolo, e rimase al tutto empirica, si è, attraverso Rousseau e Robespierre, trasmessa alle nostre scuole socialiste. E difatti il primo volume di Louis Blanc, su la Rivoluzione, è un ditirambo al filosofo di Ginevra e al capo della Convenzione.

Si guardi ora alle conseguenze de' due sistemi.

Secondo il sistema de' *giuristi:* 1.° un campo senza limiti aperto all' immaginazione de' riformatori; 2.° l'eccitarsi in essi della sete del potere, come nella organizzazione del lavoro sognata da Louis Blanc; 3.° il capitale,

che, spaventato, si nasconderà, diserterà, s'annienterà; donde la mancanza di lavoro per coloro che tanto si ama e si blandisce; 4.° il disordine e lo sperpero nelle finanze dello Stato.

Invece, mentre il principio de' giuristi non contiene che la schiavitù, quello degli economisti porta con sè la libertà. Esso implica anche l'unità: una volta che la proprietà è un fatto provvidenziale, anteriore ad ogni legislazione umana, e che la legislazione umana ha per iscopo di farla rispettare, non vi è posto per alcun altro sistema. Esso è la sicurezza: esso trae con sè necessariamente l'economia e l'ordine nelle finanze pubbliche.

Gli economisti, dunque, finiscono col non dimandare alla legge che la giustizia universale; e i socialisti, invece, dimandano anche la realizzazione del domma della fraternità.

Ma dire che la legge non decreta nè l'affetto, nè l'onestà, nè l'amore, nè l'abnegazione, è forse annientare o negare questi nobili attributi della nostra natura? Ciò è dire solamente che la società è più vasta che la legge; che un gran numero di atti si compiono, che una gran folla di sentimenti si muovono fuori e al disopra della legge.

La legge può ben forzare l'uomo ad essere giusto; indarno essa si proverebbe di forzarlo a sacrificarsi.

Ma poi, dov'è il limite, dove la forma della fraternità? Evidentemente è l'infinito. Quando si ponga nel seno di una società questo principio, che la fraternità sarà imposta dalla legge, vale a dire, in buon francese, che la ripartizione de' frutti del lavoro sarà fatta legislativamente, senza riguardo per i diritti dello stesso lavoro; chi può dire in quale misura questo principio agirà, di qual forma il capriccio del legislatore può rivestirlo, in quali istituzioni un decreto può da un giorno all'altro incarnarlo?

Lo Stato avrebbe per missione d'illuminare, di sviluppare, d'ingrandire, di fortificare, e, secondo l'espressione di LAMARTINE, spiritualizzare e santificare l'anima de' popoli. Esso ha del pane per tutte le bocche, del danaro per tutte le braccia, de' capitali per tutte le intraprese, del credito per tutti i progetti, dell'olio per tutte le piaghe, del balsamo per tutte le sofferenze, de' consigli per tutte le perplessità, delle soluzioni per tutti i dubbii, delle verità per tutte le intelligenze, delle distrazioni per tutte le noie, del latte per l'infanzia, del vino per la vecchiezza; esso previene tutti i nostri bisogni, sodisfa tutte le nostre curiosità, raddrizza tutti i nostri errori, le nostre colpe, e ci dispensa d'ora innanzi da ogni previdenze, prudenza, giudizio, saggezza, esperienza, ordine, economia, temperanza e attività.

Ma pare che si sia il trastullo di una delle più bizzarre illusioni che abbiano mai dominato lo spirito umano.

L'uomo ripugna alla pena, alla sofferenza. E intanto esso è condannato dalla natura alla sofferenza della privazione, se non accetta la pena del lavoro. Esso non ha dunque che a scegliere fra due mali. Come fare per evitarle tutt' e due? Non si è trovato finora e non si troverà che un mezzo solo: è di godere a spese altrui; fare che tutta la pena sia per gli uni e tutte le sodisfazioni per gli altri. Da ciò la schiavitù, da ciò anche la spoliazione, qualunque forma essa prenda; guerre, imposture, frodi etc.; abusi mostruosi, ma conseguenti col principio che ha dato ad essi origine.

Oggi l'oppressore non agisce più direttamente con le forze sue proprie sull'oppresso. Egli è diventato più delicato. Ancora vi è il tiranno e la vittima, ma tra essi si pone un mediatore, che è lo Stato, vale a dire la stessa legge. Niente di più proprio a far tacere i nostri scrupoli, e, meglio ancora, a vincere le resistenze.

Lo Stato *è la grande finzione a traverso la quale tutti si sforzano di vivere a spese di tutti.*

La legge è pervertita. Essa non solo è deviata dal suo scopo, ma applicata a ricercare uno scopo direttamente contrario; essa diventa l'istrumento di tutte le iniquità invece di esserne il freno.

La legge non è che l'organizzazione collettiva del diritto individuale di legittima difesa.

Se ciascun uomo ha il diritto di difendere, anche con la forza, la sua persona, la sua libertà, la sua proprietà; diversi uomini hanno il diritto di concertarsi, d'intendersi, di organizzare una forza comune per provvedere regolarmente a questa difesa.

Il diritto collettivo ha dunque il suo principio, la sua ragion di essere, la sua legittimità nel diritto individuale; e la forza comune non può avere razionalmente altro scopo, altra missione che le forze isolate alle quali essa si sostituisce.

Così, alla stessa guisa che la forza di un individuo non può legittimamente attentare alla persona, alla libertà, alla proprietà di un altro individuo, la forza comune non può essere legittimamente applicata a distruggere la persona, la libertà, la proprietà degl'individui o delle classi.

Un popolo costituito su questa base avrà il governo più semplice, più economico, meno gravoso, meno sentito, meno responsabile, più giusto, e per conseguenza più solido che si possa imaginare, quale che, d'altra parte, sia la sua forma politica.

Non si farà che trarre le ultime conclusioni dalla teoria di Bastiat così formolata, quando altri vorrà, per esempio, ritirare allo Stato ogni ufficio attivo nella fabbricazione e nell'emissione della moneta; o proporrà di sottomettere gli stessi governi alla concorrenza, riserbando il premio al sistema che si presenti circondato del minore apparecchio possibile di coercizione.

X.

Proudhon.

Ne' sistemi anteriori a lui, l'Etica è stata, secondo Proudhon, sempre dipendente dalla teologia o almeno dalla metafisica.

La filosofia in generale deve astenersi da ogni indagine, come da ogni conclusione, su la natura, l'*in sè* delle cose, che è impenetrabile. D'altra parte, questo residuo che è la natura intima, fatta astrazione da' fenomeni; questo residuo, che forse è anche un semplice niente, noi non abbiamo che farne, quando si tratta di stabilire il principio fondamentale, regolatore, sovrano della società. Spiritualismo, teismo etc.; ciò non serve a nulla. La giustizia basta a se stessa.

Proudhon mostra d'ignorare l'indirizzo che, sotto questo rispetto, era stato già dato alla sua scienza dal fondatore del positivismo. Oltre di che, accanto alle tracce lunghe e profonde dell'influenza metafisica e teologica, la storia dell'Etica presenta, nell'antichità, e, sin dal principio, nella nuova speculazione, più volte la tendenza

a determinare l'essenza de' fenomeni morali mediante l'osservazione e l'analisi radicale de' fatti.

Dopo che ha rinunziato ad ogni cooperazione dell'elemento religioso ed ecclesiastico per il nuovo edifizio della società, Proudhon non ha, dunque, fede che nella Rivoluzione, che è appunto la fondazione teorica e pratica di una maniera di vedere puramente razionale e umana. Nella Rivoluzione è l'esigenza severa e l'affermazione, mentre nella Chiesa è l'inconciliabile negazione della giustizia. Ma nè il secolo XVIII, nè il presente si mostrano capaci di realizzare questo ideale che è la Giustizia. Quello ha dato al nemico solo delle scaramucce: la sua critica superficiale e frivola era incapace di riportare una vittoria che può appartenere soltanto alla più alta autorità morale, alla più progredita ragione. Lo spiritualismo del secolo XIX ha deviato per un altro verso. Invece di compiere l'opera del secolo XVIII, esso ha chiamato in aiuto la filosofia scozzese; platonica filosofia; e, per timore del materialismo, si è fatto vessillifero della reazione, ed alla reazione, per quaranta anni, non meno come rivale che come alleato, ha abbandonato l'intelligenza del popolo.

E, come Comte, Proudhon ripone ogni speranza nella scienza. Si deve poter scrivere la storia *a priori,* anche prima che i risultati sieno apparsi; vale a dire determinare il cammino dell'umanità mediante la scienza.

E pure la dottrina di Proudhon non ha un'origine diversa da quella di Cousin e della sua Scuola. La rivoluzione, o piuttosto il pensiero rivoluzionario, è il terreno in cui l'una e l'altra sono nate.

Sia che con lo spiritualismo ponga la libertà in prima linea, nella opinione che in essa riposi altresì l'unica eguaglianza di cui gli uomini sono capaci ed hanno bisogno, sia che, con un'altra dottrina, si coltivi l'ideale dell'eguaglianza, nella convinzione che una libertà, la quale impone agli uomini l'ingiuriosa disugua-

glianza, non possa avere alcun valore, rimane sempre una base comune. E questa è nell' idea di un diritto che non viene all'uomo da qualche convenzione sociale o legge positiva; di un diritto le cui norme esprimono gl' immutabili e inestinguibili bisogni della sua natura e del suo essere spirituale; di un diritto universale, emanante dalla nazione dell'uomo in quanto essere ragionevole e libero. Si vede, così, l'audace Rivoluzionario unito da un intimo legame a' conservatori e prudenti eclettici.

Alla comune origine nella sfera del pensiero si aggiunge il fatto che anch' egli, Proudhon, conobbe le vie della filosofia tedesca: l'azione esercitata su lui da Kant e da Hegel non è immediata e manifesta come in Cousin, ma non perciò meno profonda.

A ogni modo, il Diritto, in opposizione a Cousin e allo spiritualismo, apparisce ora in una concezione puramente antropologica. Contro il platonismo di ogni genere si sostiene l'immanenza del Diritto, con esclusione di ogni trascendenza. E si vuole sostituire al semplice nominalismo in Etica una dottrina realista. Non altrimenti che Shaftesbury contro Hobbes, che la Scuola scozzese posteriore contro Hume, che Condorcet e poi Comte, cerca Proudhon per il principio morale, vale a dire per la giustizia, una base organica nella costituzione stessa dell' uomo. Questo principio, mentre non può venire da un'essenza superiore alla specie umana, non viene neanche dalla società: come il genere possederebbe una qualità non esistente nell' individuo? Certo, innanzi il suo immergersi nella società, o, per meglio dire, innanzi che la società avesse cominciato a nascere da lui, l' uomo, circoscritto nel suo egoismo limitato alla vita animale, non sa niente della legge morale. Ma come alcuna comunicazione esterna non saprebbe per sè sola creare l' intelligenza e farne scaturire a miriadi le idee, senza una preformazione intellettuale, che rende il concetto

possibile, così i fatti della vita sociale avrebbero un bel prodursi e l'intelligenza coglierne il rapporto, questo rapporto non si tradurrebbe mai per la volontà in una legge obbligatoria, senza una preformazione del cuore che faccia percepire al subietto, ne' rapporti sociali che l'abbracciano, non solamente un'armonia naturale, ma una specie di comandamento segreto di lui stesso a se stesso. Nella teoria dell'immanenza, dunque, la conoscenza del giusto e dell'ingiusto risulta dall'esercizio di una facoltà speciale e dal giudizio che la ragione porta in seguito su' suoi atti.

Ma che cosa è la giustizia?

Essa non è la sociabilità. L'uomo fa parte, in vero, delle specie animali, che si distinguono per la loro sociabilità; ma essendo esso libero per eccellenza, non accetta la società che alla condizione di ritrovarvisi libero: condizione che non può essere ottenuta che con l'aiuto di un sentimento particolare diverso dalla sociabilità e superiore ad esso: questo sentimento è la giustizia.

Or, l'uomo in virtù della ragione di cui è dotato, ha la facoltà di sentire la sua dignità nella persona del suo simile come nella sua propria persona, di affermarsi a un tempo come individuo e come specie. La dignità consiste in questo, che il subietto, onorando se stesso e innanzi ad ogni altro, afferma la sua inviolabilità fra i suoi pari, il suo accordo con sè medesimo, e la sua superiorità su tutto il rimanente.

La giustizia è il prodotto di questa facoltà, è il rispetto, spontaneamente provato e reciprocamente sentito, della dignità umana, in qualunque persona e in qualunque circostanza si trovi compromessa, e a qualunque rischio si esponga.

Dalla definizione della giustizia si deduce la definizione del diritto e del dovere.

Il diritto è per ciascuno la facoltà di esigere dagli altri il rispetto della dignità umana nella sua persona; il dovere, l'obbligazione per ciascuno di rispettare questa dignità in altri.

Dall' identità della ragione presso tutti gli uomini e dal sentimento di rispetto che li porta a mantenere ad ogni costo la loro dignità personale, risulta l'eguaglianza davanti la giustizia.

Anche di fronte al principio dell'amore cerca Proudhon di assicurare la supremazia della giustizia. Noi non possiamo amar tutti, ma possiamo rispettare la dignità di ogni uomo. Con ciò egli non intende, come gli è stato rimproverato, di bandire dal mondo l' entusiasmo del sacrifizio; ma, semplicemente, combattere il tentativo di fondare un'organizzazione della società sul principio dell'amore. I sogni di molti socialisti, la parodia di una società fra ricchi e poveri fondata su la carità e la beneficenza, vuole con ciò respingere.

Quello a cui la società mira, è la salda commettitura d' istituzioni atte a realizzare la giustizia.

Se, poi, dalla nozione della dignità umana, posta in cima all'etica di Proudhon come unico principio, si possa derivare scientificamente liberi atti di abnegazione e di sacrifizio, è un'altra questione.

Egli indica altresì, nella maniera più esplicita, l' idea del progresso come il punto cardinale del suo pensiero. L'universo non tende all' immobilismo; il suo movimento è perpetuo, perchè esso è infinito. Se tale è la costituzione dell'universo, bisogna ammettere che tale anche è quella dell' umanità. Noi non camminiamo verso una perfezione, che dipende da noi di raggiungere in un momento. Noi siamo trascinati con l' universo in una metamorfosi incessante, che si compie di tanto più sicuramente e gloriosamente quanto noi sviluppiamo più d' intelligenza e di moralità. E così l' ideale della giustizia e della bellezza

che noi abbiamo a realizzare, cambia e s' ingrandisce sempre.

Noi siamo partecipi della vita universale, eterna, e più ne riflettiamo l' imagine nella vita, con l'operare secondo giustizia, più noi siamo felici. Il piccolo numero di giorni che ci è dispensato, non ha importanza alcuna: la nostra perpetuità è nella perpetuità della razza. Quand'anche il globo che noi abitiamo, avesse a sprofondarsi sotto i nostri piedi, noi non dovremmo vedere in questa dissoluzione che una metamorfosi locale, che, non cambiando niente all'organismo universale, non toccherebbe la nostra felicità. Se la gioia del padre di famiglia al letto di morte è nella sopravvivenza de' suoi figli, perchè non sarebbe lo stesso della nostra umanità terrestre, il giorno in cui essa sentisse la vita esaurirsi nel suo suolo e per conseguenza nelle sue vene?

La giustizia, nella sfera dell'immaginazione, si chiama Ideale. E come la forza che, in questo progresso, rende possibile alla giustizia di affermarsi contro gli ostacoli opposti dall' interesse personale, Prondhon indica la facoltà che ha l'uomo d' idealizzare; importante, secondo lui, per il punto di vista anche antropologico non meno che la grazia del Paraclito per il punto di vista teologico. E, forse, è il solo pensatore che ha attribuito tanto valore alla fantasia per lo sviluppo delle norme di condotta, come per il perfezionamento delle condizioni esteriori di esistenza.

La dottrina dello Stato in Proudhon rappresenta il paradosso dell' individualismo.

Egli si propone di demolire la nozione di proprietà. E non si limita a enumerare e descrivere gli effetti funesti dell'appropriazione individuale. Egli procede difilato contro i principii su' quali i suoi difensori si appoggiano a volta a volta o simultaneamente: il diritto naturale, l'occupazione, la legge civile, il lavoro.

Partendo da' vostri principii, dice PROUDHON a' suoi avversari, tutti i ragionamenti, quali si siano, che voi potete fare, conchiudono sempre e necessariamente all'eguaglianza, vale a dire alla negazione della proprietà.

La proprietà è un diritto naturale. Per questa ragione dev'essere considerata come la libertà, l'eguaglianza, la sicurezza, gli altri diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Ora, la libertà è un diritto assoluto, perchè essa è all'uomo come l'impenetrabilità alla materia, una condizione *sine qua non* d'esistenza. La sicurezza è un diritto assoluto, perchè agli occhi di ogni uomo, la sua libertà e la sua vita sono preziose come quelle di un altro. L'eguaglianza è un diritto assoluto, perchè senza eguaglianza non vi è società. Solo la proprietà non è un diritto assoluto, perchè il suo diritto su ciò che m'appartiene esclude il diritto di altri, e, associati con l'eguaglianza, la libertà, la sicurezza, i cittadini non lo sono, e non lo possono essere con la proprietà.

L'occupazione? Essa non si giustifica che in quanto la proprietà è considerata come il mezzo d'azione necessario di una libertà. Ma allora che avverrà degli ultimi venuti?

La legge civile? Buona tutt'al più per fondare il possesso, non è buona per fondare la proprietà.

Il lavoro, in fine? Ma perchè, allora, chiunque lavora non diventa proprietario, non del suo salario soltanto, ma del valore ch'esso crea?

Oltre di che, la proprietà è impossibile, vale a dire essa è contradizione, chimera, utopia. Essa fra l'altro consiste nel ricevere senza produrre: dal nulla essa trae qualche cosa. E non vi è un limite al diritto del proprietario nell'accrescimento de' suoi beni, mentre esso si esercita su quantità finite.

Condannata così la proprietà dal punto di vista logico e dal punto di vista morale, quale sarà, sotto il rispetto politico, il regime della libertà vagheggiato da PROUDHON?

La parola che riassume qui tutta la sua dottrina, è l'*anarchia:* assenza di padrone, di sovrano, e non, s'intende, assenza di principio, assenza di regola, disordine. Tale è, secondo PROUDHON, la forma di governo alla quale ogni giorno ci avviciniamo.

Non più governo, vale a dire Stato, oppressore dell'individuo; dal quale tutto deriva, e al quale tutto tende. Non più governo, vale a dire accentramento. Non più governo, vale a dire autorità; e qui PROUDHON proclama l'affrancamento assoluto del lavoro, della produzione, dell'educazione, della coscienza, di tutte le forze sociali e morali.

La soppressione del governo, la soppressione dello Stato (egli impiega quasi indifferentemente le due parole) è il compimento finale della Rivoluzione francese. Il *contratto* farà le veci dell'autorità. L'organizzazione industriale farà le veci dell'organizzazione politica, e, con la scomparsa progressiva di tutte le ruote di quella gran macchina che si chiama il governo o lo Stato, il sistema politico tutt'intero verrà a fondersi, immergersi, nel sistema economico.

Ma la Giustizia, reale, immanente, che opera in noi a guisa d'una facoltà positiva, ha bisogno di costituirsi un organo: dove è l'organo della Giustizia? Si parla della coscienza; ma la coscienza è una espressione verbale, il nome di una facoltà di cui noi affermiamo che la giustizia è il contenuto, e che deve essa stessa essere mostrata in un organo. Niente funziona con l'aiuto di niente: è il principio d'istrumentalità. Or, la vista, l'udito, l'odorato etc.; hanno ciascuno il loro organo; l'amore ha il suo; il pensiero ha anche il suo, che è il cervello.

Come la giustizia, facoltà sovrana, non avrebbe il suo organismo, proporzionato all'importanza della sua funzione?

Ebbene, l'organo della giustizia è l'androgino, o la coppia coniugale.

La Giustizia oltrepassa la misura dell'individuo, essa rimane inerte presso il solitario e tende ad atrofizzarsi: è il patto della libertà, ciò che suppone almeno due termini; la sua stessa nozione, sinonimo di eguaglianza e di bilancia, indica un dualismo.

L'organo giuridico si comporrà, dunque, di due persone: ecco un primo punto.

Le due persone debbono essere dissimili, perchè se fossero simili, come l'uomo e l'uomo, la donna e la donna, esse non si completerebbero l'una l'altra; sarebbero due tutti indipendenti, senza azione reciproca, incapaci, per questa ragione, di produrre della giustizia.

L'amore è l'allettamento che provano l'una per l'altra la Forza e la Bellezza. È per esso che la coscienza de' coniugi si apre alla giustizia. In fatti, la Giustizia è la facoltà che noi abbiamo di sentire la nostra dignità in altri, e reciprocamente la dignità di altri in noi. Or, questa dignità si sente di tanto meglio quanto l'obietto che la rappresenta è più gradito, piacevole.

Il matrimonio è il sacramento della giustizia, il mistero vivente dell'armonia universale, la forma data dalla natura stessa alla religione del genere umano. In una sfera meno alta, il matrimonio è l'atto per il quale l'uomo e la donna, elevandosi al di sopra dell'amore e de' sensi, dichiarano la loro volontà di unirsi secondo il diritto, e di promuovere, per quanto è in essi, l'adempimento del destino sociale, lavorando per il progresso della giustizia. *Iuris humani et divini comunicatio*; che Legouvè traduce: scuola di mutuo perfezionamento. Coscienza per coscienza, amore per amore, vita per vita, anima per anima, libertà per libertà: tale essendo la legge del matrimonio, esso è monogamo. Ed è indissolubile; perchè la coscienza è immutabile. L'uomo che cambia di femina, cambia coscienza: esso si deprava.

XI.

Littrè. — Courcelle. — Seneuil.

Rappresentante del positivismo scientifico, che vuole sostituirsi al positivismo romantico e cattolicizzante di Comte, il Littrè crede di poter fare, in quanto all'Etica, un' importante correzione al sistema, respingendo la subordinazione dell' intelligenza al sentimento, o, come Comte dice, al cuore. Non altrimenti che Hegel, il Littrè mostra essere assurdo di voler escludere il pensiero dalla moralità. Solo l' intelletto ha quel carattere dell' impersonale, che lo rende capace di far da guida, a dispetto di tutti i sentimenti e passioni, sebbene esso non possegga che un'arme sola: l'evidenza. Solo l'impersonale è in grado di strappare alla personalità quella serie di concessioni, su le quali riposa l' essere e il progredire della moralità; solo l' impersonale è il cemento di quel gigantesco edifizio della giustizia, nel quale ragione e affetto son destinati ad amichevole convivenza.

Così considerata, opina il Littrè, la morale umana ha la stessa solidità e la stessa grandezza che la scienza

umana: essa è il risultato dell'azione della ragione, su' sentimenti, come la scienza è il risultato del lavoro della ragione sul mondo esterno. Se nessuno nega la forza coattiva delle scienze naturali, che è riuscita a prevalere contro le testimonianze de' sensi e le tradizioni più care, nessuno è in diritto di negare la forza coattiva della morale naturale, il cui impero governa già tanti uomini. L'egoismo e l'altruismo, che sono in noi allo stato di germi, vengono così a svilupparsi; e si formano le diverse morali sempre relative alle diverse epoche e alle diverse nazioni, ma anche sempre progressive, a misura che la nozione dell'umanità, emergendo, restringe l'egoismo ed estende l'altruismo.

E mentre il positivismo di Comte riesce a quell'organizzazione che tutti sanno di una tirannia morale, intellettuale, sociale e politica, il positivismo di Littrè finisce con l'apologia del governo libero, col considerare il regime parlamentare sia monarchico, sia repubblicano, come eminentemente appropriato alla condizione attuale delle nazioni europee. Egli ammette il *diritto* (vocabolo, come si è visto, bandito dal dizionario positivista) del suffragio universale. Il *consentimento* (che somiglia alla sovranità del popolo) è, per lui, la sorgente di una nuova *legittimità,* che si sostituisce alla legittimità teocratica. Soltanto, la sovranità del popolo, quale egli l'ammette, non è nè assoluta nè onnisciente; e, sottomessa alle leggi che governano lo sviluppo storico, non ha valore che in quanto vi si conforma e lo favorisce.

È in questo periodo della filosofia di Littrè che si trova anche la condanna del socialismo come del comunismo. Sono de' sistemi *infetti* di metafisica. Il minimo granello di miglio dell'esperienza vale infinitamente più di certe grandiose promesse. E l'esperienza ha provato che la cooperazione, la ripartizione de' benefizi, le società di mutuo soccorso, le *trades-unions* migliorano sensibil-

mente la sorte degli operai. Che badino, dunque, costoro ad ottenere lo sviluppo di tali istituzioni, e sopratutto abbiano cura di prendere più e più sempre la direzione de' propri destini.

Alla filosofia positiva s' ispira Courcelle-Seneuil. Bisogna, egli dice, dimostrare l'origine e la ragion di essere del Diritto al di fuori di ogni metafisica. E pone a principio dell' Etica lo *sviluppo più completo della vita nell' umanità;* correggendo, così, la formola della più grande felicità per il più gran numero, nel tempo stesso che si dichiara partigiano della scuola utilitaria quale fu perfezionata da Bentham.

L' uomo nascendo per vivere, la vita è il suo fine. Per conseguenza, i suoi atti possono essere indicati buoni o cattivi, secondo ch' essi tendono alla conservazione e all'accrescimento della vita o, al contrario, alla diminuzione o alla distruzione della vita nell'umanità. La vita nell' umanità sarà dunque per noi il criterio del bene e del male.

Noi diciamo « la vita nell'umanità », perchè, quantunque ciascuno individuo abbia una forza e una responsabilità ben distinta ed una vita propria, esso non ha un'esistenza indipendente, e non potrebbe essere il centro degli atti e de' pensieri di tutti. Esso non ha un' esistenza indipendente, perchè tiene da altri e trasmette a sua volta la vita e l'educazione e tutte le idee fondamentali che costituiscono la sua scienza, e in conoscenza delle quali esso agisce. Esso non potrebbe essere il centro degli atti e de' pensieri di altri, perchè esso non è che l'eguale di ogni altro individuo: esso non è, come tutti i suoi simili, che un membro del gran corpo che noi chiamiamo genere umano.

La formola della felicità, continua l'autore, ci sembra più oscura. La felicità è uno stato di relazione: essa dipende essenzialmente dalla disposizione del subietto che

si considera e da' suoi propri apprezzamenti. Si può discutere, anche in perfetta buona fede, su la questione di sapere se si è più felici con delle facoltà più sviluppate che con delle facoltà meno sviluppate; perchè se ogni sviluppo delle nostre facoltà aggiunge a' nostri godimenti, esso aggiunge nel tempo stesso alle nostre sofferenze. Egli è ben vero che coloro che hanno raggiunto il grado superiore di sviluppo non possono gustare i godimenti nè provare le sofferenze del grado inferiore, come quelli le cui facoltà sono meno sviluppate. Ma che importa se questi ultimi sono e si trovano felici? Chi sarà giudice della felicità che presenta l'uno e l'altro stato? Nè qui sembra all'autore sufficiente la risposta che dà S. Mill, facendo appello al tribunale utilitario.

La felicità dipende da considerazioni troppo individuali perchè la fantasia non abbia sempre molta parte negli apprezzamenti che se ne può fare. È una circostanza che non può mancare di sottrarre un poco d'autorità alla formola della felicità e farla spesso interpetrare in un modo deplorevole.

La vita non è, quanto la felicità, dipendente dal capriccio degl'individui. Gli apprezzamenti che se ne può fare possono essere più o meno illuminati; ma essi non dipendono dal gusto individuale allo stesso modo che quelli della felicità. Si tratti, per esempio, di un aumento di popolazione, senza alterazione apprezzabile delle condizioni d'esistenza de' membri della società. Vi è, nel caso di questo aumento, più o meno di felicità che per l'innanzi? Questione difficile a risolvere; mentre che è fuori dubbio che la vita ha aumentato.

Non è che sia da bandire con ciò la parola *utilità*. L'utile assoluto, identico al bene, comprende tutto ciò che favorisce la conservazione e lo sviluppo della vita nell'umanità.

Il principio dell'Etica così definito presenta una regola facile, molto estesa e molto stretta per la soluzione de' problemi che di continuo solleva la pratica nella sfera della moralità come in quella della legislazione.

Posso io usare indifferentemente della mia fortuna, nel modo che mi piace? No, perchè ogni impiego di questa fortuna che tende a diminuire la vita in voi stesso e ne' vostri simili è cattivo. Egli è sopratutto male di consumare in vani godimenti una fortuna che la società vi ha confidato perchè fosse conservata e alimentasse la vita di una serie di generazioni.

Posso io indifferentemente mentire? — No, perchè la menzogna distrugge la confidenza che gli uomini debbono avere gli uni per gli altri, e pone al loro commercio necessario degli ostacoli molto dannosi allo sviluppo della vita. Togliete, con un atto d'immaginazione, la menzogna da questo mondo, e vedrete l'aumento di fiducia, di scienza e di ricchezza che ne risulterà. Similmente, e a più forte ragione, i delitti definiti, come l'omicidio, il furto, l'abuso di fiducia etc.

Al tempo stesso, Courcelle-Seneuil non ha in alcun pregio la ragion pura, il principio astratto del diritto, la teoria del diritto naturale, la Dichiarazione de' diritti dell'uomo. Vi è niente di più artificiale che il diritto chiamato naturale? L'idea del diritto quale la sostiene la « scuola intuitiva » non sostiene l'esame più che quella della ragion pura, considerata come superiore all'esperienza. La Dichiarazione de' diritti è una pura creazione dell'immaginazione, sprovvista di ogni carattere giuridico.

Il diritto è la facoltà di fare certe cose senza poter legittimamente esserne impedito, e d'obbligare legittimamente un altro a fare certe cose. Il diritto è, per conseguenza, un potere personale definito e limitato da certe regole e appoggiato dall'autorità pubblica.

Questo potere suppone l'esistenza dello stato sociale, ed ogni discussione relativa a' principii del diritto conduce alla ricerca della origini della società.

Lo stato sociale nasce dal sentimento che ha l'uomo de' suoi bisogni. Soltanto, la prima associazione che si forma, è per poco tempo e per uno scopo determinato, come la caccia o la guerra. Indi la società prende consistenza allorchè l'industria avendo fatto de' progressi, gli ordinamenti sociali permettono all'individuo di sodisfare meglio i suoi bisogni che nello stato d'isolamento. Da per tutto gli uomini, molto ignoranti al principio, si sono, intanto, a poco a poco istruiti, in modo da poter perfezionare i loro ordinamenti sociali, e con questi ordinamenti la legge che li determina. Il diritto, nato dall'opinione, dal costume e dalla legge, è l'opera di coloro che fanno l'opinione, la legge e il costume.

Il diritto è eterno, si dice, gli uomini possono dichiararlo o disconoscerlo, osservarlo o violarlo, ma la sua esistenza è assoluta, superiore a' loro atti.

Si vuole dunque assimilare il diritto alle leggi matematiche e fisiche? Ma v'è una difficoltà: l'uomo sociale varia: esso non resta identico a se medesimo, come resta la materia inerte e il nostro organismo fisiologico. Ora, il diritto è qualche cosa di sociale ed è difficile sostenere la sua permanenza in mezzo alle variazioni che sopravvengono nelle idee e nelle istituzioni degli uomini.

E poi, se il diritto fosse eterno ed invariabile, se la luce della coscienza bastasse a renderlo evidente a tutti gli uomini, bisognerebbe condannare tutte le generazioni che ci hanno preceduto su la terra, non come ignoranti ma come colpevoli.

Se vi è qualche cosa d'innato in noi, è il sentimento della differenza di moralità delle azioni diverse, la coscienza che le une sono migliori e le altre peggiori; che le une debbono essere incoraggiate, le altre tollerate, le

altre proibite; è la facoltà che abbiamo di scegliere tra queste azioni diverse e il sentimento di questa facolta: niente di più.

Courcelle-Seneuil, dopo aver affermato la supremazia della società su l'individuo; dopo aver detto che i diritti stessi, le libertà, noi non siamo autorizzati a rivendicarli, che in quanto sono necessari alla società dalla quale ci son dati, si dichiara, così nell'ordine politico come nell'ordine amministrativo e in quello delle cose morali, completamente avverso a tutto ciò che è coazione: egli ha una fede perfetta nella libertà. Le attribuzioni dello Stato debbono più e più sempre restringersi, e quelle de' privati estendersi. Il progresso si é sempre operato in questo senso. La libertà dell'individuo non deve avere altri limiti che il rispetto della libertà altrui.

E così anche vien combattuto da lui l'intervento dello Stato nell'ordine industriale.

Il modo onde Courcelle-Seneuil confuta le idee di Marx su la plusvaluta e la teoria della socializzazione degl'istromenti di lavoro, se manca di originalità, non è senza forza e precisione.

Ed è così contrario alle concessioni ed alle transazioni, ch'egli non si mostra neanche molto favorevole all'estensione, e per via legislativa, de' palliativi, quali la partecipazione a' benefizi, le associazioni cooperative di produzione e di consumazione.

XII.

Jules Simon. Janet. Beaussire.

Lo spiritualismo, in Cousin come ne' suoi discepoli, finisce col sostituire ad una trattazione filosofica de' quesiti etici una fede nella moralità del libero arbitrio e dell' imperativo assoluto, fondata tutta sull' istinto, su la coscienza, su le idee innate, sul senso comune. Da ciò fra i rimproveri della critica svoltasi nella lotta con altri sistemi, quello di ridurre ad una pura apparenza, ad un puro fenomeno una moralità, ch' esso proclama assoluta.

« Noi, dice Jules Simon, non abbiamo bisogno di dimostrare la presenza in noi dell' idea della giustizia, perchè gli uomini l'amano naturalmente, e ne hanno perciò tutti una certa idea. I giudizi di merito e di demerito li fanno tutti. Se l'azione è considerevole, si oblia ogni altra cosa per l'applicazione del principio di merito e di demerito all'agente. Non sappiamo noi quale effetto produce una clemenza intempestiva, quando un condannato, un assassino, ottiene inopinatamente una grazia completa, e rientra trionfante nella società che lo respinge?

Gli scettici sostengono che l'idea di giustizia è un effetto dell'educazione. Ma per quanto si risalga ne' nostri ricordi, la coscienza ci mostra sempre capaci d'indignazione e d'ammirazione. Non ci si dica, dunque, che v'è una giustizia, ma che questa è la giustizia umana; che il diritto naturale è chimerico, e che tale non è il diritto positivo, perchè esso è un fatto, e trae la sua forza dalla forza stessa della società, e la sua legittimità dall'interesse generale. »

E qui altri potrebbe osservare: Noi prendiamo volentieri le conoscenze intuitive per de' dati reali della coscienza; e sol perchè abbiamo obliato la data d'acquisto di una conoscenza o della formazione di una credenza, queste conoscenze e queste credenze ci sembrano primitive, noi le consideriamo come delle rivelazioni spontanee della coscienza. Noi somigliamo allora a un giudice che presta ascolto ad un solo testimone contro tutto un fascio di deposizioni, emanate da una folla di altri testimoni più o meno sospetti, ma obliati a torto. (Lauret, *La philosophie de* Stuart Mill.)

Come Franck, Caro, Vacherot, Janet, Jules Simon chiede alla testimonianza diretta dalla coscienza la prova della libertà morale. « Nel momento stesso della mia risoluzione e quando io do in certo modo la scossa alle mie facoltà attive, che cosa succede nella mia coscienza? Io percepisco chiaramente la mia risoluzione, e comprendo qual'è la causa del mio atto; ma nel tempo stesso che la percepisco, io percepisco me stesso come forza capace di produrla. Io ho un sentimento che può essere più o meno giusto, ma che non mi manca mai completamente, dell'estensione di questa forza che mi costituisce; io comprendo chiaramente, io vedo, io sento, che questa forza, che produce questa risoluzione, potrebbe non produrla o produrne una tutta diversa, e che così essa ne è insieme la causa e la ragione ultima e sufficiente. Ora,

una causa che potrebbe, per virtù sua propria, produrre altra cosa da quella che produce, è precisamente una causa libera. »

Ma, si obietta, l'affermazione della libertà ci trae fuori di noi stessi e nel più profondo di noi stessi, perchè essa versa: 1° su la relazione fondamentale che esiste tra me e gli altri esseri, tra me e l'universo; 2° sul fondo stesso della mia esistenza, non più sopra un' apparenza o un modo di essere della mia coscienza. Io esco qui dal mio pensiero per raggiungere gli esseri fuori di me e l'essere in me. La libertà ha dunque due condizioni, che entrano nella sua stessa definizione: sotto il suo aspetto negativo, essa è l' indipendenza per rapporto ad ogni altra causa ed anche per rapporto all'universo tutto intero, perchè bisogna che l'atto libero, in quanto libero, non sia l'effetto di alcuna delle cause esterne il cui insieme forma l'universo; sotto il suo aspetto positivo, essa è spontaneità assoluta, attività che dà a se stessa la sua direzione e la sua legge. Or, la coscienza può essa cogliere sul fatto queste due condizioni, come credono gli spiritualisti? (Fouillèe, Critique des systèmes de Morale contemporains.)

L' idea della giustizia, continua Jules Simon, ha de' caratteri comuni a tutte le idee della ragione. Essa è necessaria, vale a dire che non è possibile che non si produca in noi appena cominciamo a pensare; essa è universale, vale a dire che non vi è spirito che non la riceva, o, se si vuole, che non la subisca; essa è assoluta, vale a dire che noi non possiamo considerarla come dipendente dalle leggi dell' intelligenza o dalle stesse leggi del mondo, e che se noi ci sentissimo obbligati di credere che il mondo avesse a rinascere dopo essere stato distrutto, la giustizia non resterebbe meno immutabile e santa.

La giustizia ha di più un carattere proprio; ed è di apparirci invincibilmente obbligatoria.

Ma tutta l'esistenza della giustizia sarebbe quella di essere concepita dallo spirito, o non avrebbe, invece, una realtà distinta e indipendente dalla concezione che noi ne abbiamo?

La giustizia, essendo eterna, non può essere un rapporto: ne segue che essa è un attributo. È attributo di un essere necessario, poichè essa è necessaria; e poichè è eterna, di un essere eterno. Essa è dunque un attributo della sostanza divina. In altri termini, Dio è la sostanza della giustizia.

Jules Simon, nell'opera intitolata *La libertà politica,* ricerca i principii comuni e superiori a tutte le costituzioni, principii talmente sacri e talmente necessari, che una costituzione non potrebbe discostarsene senza che la civiltà facesse de' passi indietro, e senza che la libertà pubblica ne fosse violata. E non fa che illustrare i principii della Rivoluzione francese, favorendo così le rivendicazioni liberali del suo tempo.

Si può riassumere tutte le condizioni della libertà politica in questi tre principii: il primo è che la legge scritta prenda dovunque il posto della volontà arbitraria; il secondo è che la legge consacri e rispetti i diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo, e il terzo che si confonde quasi col secondo, è che il governo non si consideri mai come in possesso di un diritto e di un interesse proprio, ma che agisca in ogni occasione come il servitore e il ministro dell' interesse generale.

Quali sono i diritti naturali e imprescrittibili dell' uomo?

Si tratta qui de' grandi principii del 1789. Or, la Costituente dice: « Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza dell'oppressione. » E la Dichiarazione de' diritti dell'uomo e del cittadino aggiunge a questi diritti naturali e imprescrittibili il diritto di non obbedire che alla legge, di partecipare alla formazione

delle leggi, di votare l'imposta, di controllarne l'impiego, e di esprimere liberamente le proprie opinioni.

Son questi gli elementi della libertà.

Le guarentige della libertà sono: 1° la legge precisa e completa; 2° la legge espressione della volontà generale; 3° la divisione de' poteri; 4° la pubblicità.

Janet vuole anche dimostrare che ogni Morale, quando non sia utilitaria, non può sfuggire all'idea del dovere.

Da che si ammette l'esistenza del bene, in qualsiasi maniera lo si concepisca, non si può non ammettere nel tempo stesso che questo bene, in quanto riconosciuto dalla coscienza umana, è obbligatorio e s'impone come dovere. Supponiamo, per esempio, con Schopenhauer, che la pietà sia il principio della Morale; supponiamo che tutti gli uomini non avendo che una sola e medesima essenza, il bene altrui sia il nostro proprio bene; io dico che noi ci sentiremo obbligati a procurare il bene degli altri uomini, o almeno ad impedire ch'essi soffrano, quando anche le nostre passioni avessero a trascinarci in un senso opposto a quello della pietà. Il filosofo non è più che altri al coperto dalle passioni, per esempio quella della vendetta, dell'invidia. Or, se tale passione viene a svegliarsi in lui, mentre il sentimento della pietà è assopito o quasi spento, sussisterà intanto nella sua coscienza l'idea di ciò che per lui è il bene allorquando è senza passione: e questa idea sussistendo, per debole che sia la sua pietà, per forte che sia la sua collera, è impossibile che consideri come permesso di abbandonarsi alla sua passione più forte, nell'assopimento di quella che la sua coscienza gli dichiara la migliore. Ma dire che ciò non gli è permesso, è dire in altri termini che ciò gli è proibito; il che implica altresì che il contrario gli è ordinato, comandato, non da una volontà arbitraria, ma dalla sua propria ragione che gl'impone di scegliere ciò che gli

sembrerà bene, gli piaccia o no, e provi o no i sentimenti che sono d'accordo con questa obbligazione.

Soltanto, la nozione del dovere come lo spiritualismo la concepisce, non sembra potersi accordare con l'assunto di Janet.

Pur riconoscendo come sufficiente la prova della libertà attinta nella testimonianza della coscienza, Janet vi prova, a dir così, di rimettere a nuovo la prova indiretta desunta dalla stessa legge morale. — « Supponete che l'uomo non sia libero: o esso sarà costretto ad osservare la legge da una necessità irresistibile, e allora la legge è inutile; o l'agente sarà impedito dalla stessa necessità di osservare questa stessa legge, e in questo caso la legge è assurda. Egli è in effetti inutile il dire: *Fa questo,* a colui che non può non farlo; ed è assurdo di dirlo a colui che è nell'impossibilità di farlo. L'azione è rappresentata anticipatamente sotto la forma ideale nello spirito dell'agente, ed essa s'impone come un *comando;* e questo comando sarebbe o assurdo o inutile, se l'uomo non fosse che un automa costretto o impedito dalla sua stessa organizzazione a fare ciò che la legge ordina. »

Ma, si ribatte dagli avversari, la legge promulgata, influendo co' suoi motivi su l'intelligenza e co' suoi moventi su la sensibilità, può diventare uno de' fattori della sua propria realizzazione; e, quindi, un comando, come una minaccia, anche nell'ipotesi determinista, non sarebbe nè inutile nè assurdo.

Il fondamento del dovere è, per Janet, nel seguente principio: Ogni essere è tenuto a pervenire al più alto grado di eccellenza e di perfezione di cui la sua natura è suscettibile.

L'uomo non può concepire la sua essenza ideale senza *volere* nel tempo stesso realizzare questa essenza per quanto è in lui. La necessità morale, come l'ha ri-

conosciuto Kant, non è che la volontà superiore dell'uomo, la quale comanda alla volontà inferiore. L'uomo non può volere altra cosa che d'essere veramente uomo, completamente uomo, vale a dire essere realmente ciò che è virtualmente. Questa volontà ragionevole si trova in conflitto con la volontà sensibile. La volontà superiore, in quanto essa s'impone all'inferiore, si chiama *obbligazione.*

Il diritto riposa su lo stesso fondamento che il dovere: la perfezione dell'essere umano.

Questa perfezione che mi comanda il dovere, e che è l'obietto della virtù, ha ciò di proprio ch'essa deve essere conseguita con gli sforzi di ciascuno. Uno de' caratteri della perfezione essenziale dell'uomo, è che l'individuo stesso, sotto la sua propria responsabilità, possa acquistare di continuo una perfezione più grande. Noi sentiamo in effetti che una perfezione conseguita co' nostri sforzi è superiore a quella che noi acquistiamo col mezzo di altri. Questa responsabilità dell'individuo nel suo perfezionamento proprio è ciò che io chiamo il *diritto.* Il diritto è la facoltà di concorrere da se stesso al proprio destino.

Leibnitz definisce il diritto: un potere morale. E veramente è un potere, una forza, perchè esso arresta il potere e la forza altrui. Soltanto, sarebbe più giusto chiamare questo potere potere ideale, piuttosto che morale.

Il potere morale è una forza che si esercita con riflessione e coscienza, un'energia, un'attività vera, quale è la virtù. Ma il diritto può esistere senza essere esercitato; esso può esistere in colui che l'ignora (come il fanciullo addormentato): egli vi è un potere che non è accompagnato nè da energia, nè da sforzo, nè da azione, e che intanto mi arresta non meno che se fosse una forza fisica eguale alla mia. Questo potere non consiste che in un'*idea,* l'idea che il tale obietto non m'appartiene, che il tale uomo non è il mio simile.

Noi, dice il Beaussire, restiamo fedeli alle dottrine spiritualiste, anche dopo tutte le obiezioni che sono state accumulate contro di esse. Noi crediamo che se esse possono peccare per qualche particolare di argomentazione o d'esposizione, o anche per qualche errore fondamentale, non possono che guadagnare, nelle loro parti essenziali, in solidità e in evidenza alla prova di un esame serio e profondo.

Egli chiede al principio dell'*autonomia della volontà* il fondamento del dovere. L'obbligazione morale esiste per la volontà in quanto questa comanda a se stessa l'osservanza di una legge universale, che non è altra cosa che la realizzazione della sua legge di autonomia. Nel confutare le altre teorie, — l'intervento di una volontà superiore, dice il Beaussire, non può giustificarsi che come principio ultimo e come coronamento della morale, non come suo fondamento e suo primo principio.

Al cominciamento della morale, la volontà divina non sarebbe che la volontà arbitraria di un padrone assoluto: essa non potrebbe, senza un circolo vizioso, invocare alcuna ragione morale, poichè non esisterebbe ancora alcuna morale; essa non si farebbe nè amare per la sua bontà, nè rispettare per la sua giustizia, non agirebbe che col timore della sua onnipotenza. D'altra parte, chi non sente che una concezione tutta razionale e formale, con tutti gli aiuti che le possono venire dalla psicologia e dalla storia, non avrebbe mai su la volontà e su le passioni la stessa azione de' precetti-personificati in un comandamento divino? Noi ci poniamo allora sotto la direzione di un essere vivente. che ci ha creati, che ci comprende, che ci ama, e per il quale possiamo provare de' sentimenti d'amore e di gratitudine; di un essere, i cui ordini si fanno accettare a un tempo come atti di una sovrana potenza e di una volontà infallibile, e, mentre sodisfano la nostra ragione, ci promettono la

felicità e la libertà. È l'opinione già sostenuta da PUFFENDORF, e ripresa, sotto una forma più filosofica, da BEAUSSIRE.

La libertà è dimostrata dal sentimento naturale in noi della responsabilità.

Il fondamento del diritto è nelle *guarentige necessarie del dovere.*

Questa teoria, dice l'autore, è diversa da quella che fonda il diritto sul dovere. La vita, la libertà, la proprietà non sarebbero, allora, rispettabili che in quanto se ne faccia buon uso. Una sola questione si porrebbe, allora, nelle relazioni degli uomini fra loro: hanno essi adempito il loro dovere? Se l'hanno adempito, si deve loro qualche cosa; se vi hanno mancato, non si deve loro nulla. O il principio della libertà del bene, vale a dire il principio fondato sul dovere, arriva sino a quel punto o non ha alcun senso.

Il diritto, continua il BEAUSSIRE, fu definito da GROZIO per la facoltà di fare o di avere qualche cosa. Il REID, dando maggiore precisione al pensiero di GROZIO, vi sono, dice, due maniere di avere; o ritenere quello che si possiede o ottenere ciò che non si possiede.

Il diritto di ritenere è in fondo dello stesso ordine di quello di fare, perchè l'uno e l'altro non reclamano da parte degli altri che un semplice rispetto tutto negativo. Il diritto di ottenere è di un altro ordine: esso impone agli altri de' fatti positivi. Noi abbiamo, dunque, secondo questa distinzione, due specie di diritti: quello d'essere rispettati nell'uso delle nostre facoltà e delle cose che noi possediamo, e quello di ottenere certe cose che non abbiamo. Il primo si rapporta a qualche bene, interno o esterno, che ci appartiene e dal quale gli altri debbono astenersi; il secondo, a qualche bene che ci manca e che gli altri debbono procurarci. Noi chiameremo il primo *diritto al rispetto*: esso conserva la nostra

persona, vale a dire la nostra vita, la nostra libertà, il nostro onore; esso conserva anche la nostra proprietà, vale a dire le cose che noi abbiamo legittimamente acquistate, e che, per la loro unione alla nostra persona, partecipano alla sua inviolabilità. Gli obietti a' quali si applica il secondo, son quelli che ci sono dovuti nell'interesse de' nostri doveri, per aiutarci al loro adempimento: noi lo chiameremo *diritto all'assistenza.*

Il diritto al rispetto non è stato mai seriamente contestato nella sua espressione generale. Il diritto all'assistenza, invece, a' nostri giorni, specialmente nelle relazioni dell' individuo con lo Stato, per i legittimi timori che ispirano certe teorie, non sempre è stato riconosciuto.

Si rimprovera alla Costituzione del 1848, che, rigettato così saggiamente il diritto al lavoro, fece al socialismo una concessione non meno imprudente: quella del diritto all'assistenza. Ma lo Stato che si fa, in una maniera generale, intraprenditore e distributore di lavori, in virtù di un preteso diritto che avrebbero su di esso gli operai, è una concessione eminentemente socialistica, anzi gran parte del socialismo. I lavori pubblici non sono che una forma eccezionale dell'azione dello Stato, che non può giustificarsi se non per l'utilità comune, non per l'interesse particolare degli operai. L'assistenza, nel suo significato più generale, è, al contrario, il dovere proprio dello Stato, l'obietto stesso della sua istituzione. Se l' umanità potesse elevarsi ad un tal grado di saggezza e di virtù che gl' individui non avessero più bisogno di alcun aiuto, di alcuna esistenza per il libero esercizio de' loro diritti, per la protezione de' loro interessi, per la partecipazione di ciascuno allo sviluppo e al godimento di una prosperità sempre crescente, lo Stato non avrebbe alcuna ragione di essere. Tutti i modi e tutti gl' istromenti della potenza pubblica, il governo in tutte le sue sfere, l'amministrazione sotto tutte le sue forme, la diplomazia, l'esercito, la polizia, i

tribunali, l'istruzione nazionale, hanno egualmente per obietto un'assistenza offerta o prestata a tutti. Ciò che si chiama beneficenza pubblica non è che uno de' modi di quest'assistenza generale: se essa esige maggior riserbo, si giustifica però con gli stessi principii. Bisogna o rifiutare agl'individui ogni diritto verso lo Stato o riconoscere loro un diritto generale all'assistenza dello Stato, vale a dire il diritto di reclamare da esso aiuto e protezione, sia con le sue istituzioni politiche, militari o giudiziarie, sia con le sue strade, i suoi canali, le sue scuole di ogni genere, sia in fine con degli stabilimenti di carità.

Si disconosce i doveri dello Stato quando non si riconosce agl'individui, di fronte ad esso, che il diritto tutto negativo d'essere rispettati nelle loro persone e ne' loro beni. Se tali fossero i soli doveri dello Stato, esso non differirebbe in niente da una persona qualunque, sia morale, sia naturale, in faccia ad altre persone quali che siano; il suo ufficio sarebbe lo stesso verso gli stranieri che verso i nazionali, fuori delle sue frontiere che sul suo proprio territorio. I rapporti particolari dello Stato con gl'individui sottomessi alle sue leggi suppongono altri doveri da un canto, altri diritti dall'altro, e questi doveri e questi diritti si riassumono esattamente nella parola *assistenza*.

FINE

OPERE CONSULTATE

Alaux: *La philosophie de Cousin.*
Adam: *La philosophie en France (1re moitié du XIXe siècle.*
Baudrillart: *Bodin et son temps.*
Barni: *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.*
Bonald (de): *Œuvres complètes.*
Bersot: *La philosophie de Voltaire.*
Barante (de): *Royer — Collard.*
Beaussire: *Les principes de la Morale.*
— *Les principes du Droit.*
Bastiat: *Petites pamphlets.*
Charron: *De la sagesse.*
Cousin: *Cours de philosophie professé a la Faculté des lettres pendant l'année 1818.*
— *Du Vrai, du Beau et du Bien.*
Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*
Comte: *Cours de philosophie positive.*
— *Système de politique positive.*
Caro: *Littrè et le positivisme.*
Chevalier: *Études sur Turgot et Adam Smith.*
Courcelle — Seneuil: *Préparation a l'étude du Droit.*
— *Études sur la science sociale.*
Denis: *Histoire des systèmes economiques et socialistes.*
Damiron: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle.*

Flint: *La philosophie de l'histoire en France.*
Franck: *Reformateurs et publicistes du XVIIe siècle.* — Bossuet.
— *Dictionnaire des sciences philosophiques.* — Art. Cousin, Montesquieu, Turgot.
Fouillée: *L'idée moderne du droit.*
— *Critique des systèmes de morale contemporains.*
Ferraz: *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle.*
Grand — Carteret: *Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui.* — Albert Reville, Fabre des Essarts.
Grüber: *A. Comte fondateur du positivisme, avec une Introduction di Ollé-Laprune.*
Helvetius: *De l'esprit.*
— *De l'home.*
Holbach (d'): *Le système social.*
— *La politique naturelle.*
Janet: *Sain-Simon et le Saint-simonisme.*
— *Histoire de la science politique.*
— *La Morale.*
— *Traité de psychologie.*
— *Victor Cousin et son œuvre.*
Jouffroy: *Cours de droit naturel.*
Jamais: *Idées politiques de Diderot.*
Joyau: *La philosophie en France pendant la Révolution.*
Lherminier: *La philosophie du droit.*
Littré: *A. Comte et le positivisme.*
— *Frayments de philosophie positive et sociale.*
Lange: *Histoire du materialisme.*
Laboulaye: *L'État et ses limites.*
Mercier de la Rivière: *Ordre naturel et essentiel des sociétés.*
Michel: *L'État.* — Louis Blanc, Vidal, Cabet, Lamartine.
Montesquieu: *Esprit des Lois.*
— *Lettres personnes.*
Maistre (de): *Essai sur le principe générateur des Constitutions.*
— *Soirées de St. Pétersbourg.*
Max Heinze: *Die Sittelehre des Descartes.*

Mill: *A. Comte et le positivisme.*
Ollé — Laprune: *La philosophie de Malebranche.*
Proudhon: *La Justice dans la Révolution et dans l'Église.*
— *Qu'est — ce que la propriété?*
Pollock: *An Introduction on the history of the science of polities.*
Poulhan: *La philosophie de J. De Maistre.*
Quesnay: *Droit naturel.*
— *Maximes générales.*
Rousseau: *Du Contract social, avec une Introduction et des notes par E. Dreyfus — Brisac.*
— *Discours sur l'inégalité.*
Ravaisson: *La philosophie en France au XIXe siècle.*
Ritchie: *Natural Rights. — Rousseau and Rousseauism.*
Saint-Simon: *Œuvres choisies.*
Simon (J.): *Le devoir.*
— *La liberté politique.*
Sorell: *L'Europe et la Révolution. — Montesquieu.*
Taine: *l'Ancien Régime.*
— *Les philophes classiques du XIXe siècle en France.*
Tissot: *Turgot.*
Turgot: *Œuvres complètes.*
Worms: *La Morale de Spinoza. — Deuxième Partie. Influence exercée par la Morale de Spinoza.*

INDICE

Introduzione. — La filosofia pratica in Francia da Charron a d'Holbach . . . . . *Pag.* 3

I. Montesquieu . . . . . » 15

II. Rousseau . . . . . » 25

III. La concezione fisiocratica del Diritto e dello Stato. — Quesnay. — Mercier de la Rivière . . . . , ... » 38

IV. Turgot. . . . . » 49

V. Condorcet . . . . . » 56

VI. La scuola teocratica. — De Maistre — De Bonald . . . . . » 62

VII. Lo spiritualismo. — Cousin e Royer. — Collard. — Jouffroy. — Lherminier . . » 73

VIII. Il positivismo. — Comte e Saint-Simon . » 84

IX. Le teorie del socialismo autoritario e della scuola democratica. — Idea dello Stato. — Bastiat . . . . . » 101

X. Proudhon . . . . . » 110

XI. Littrè. — Courcelle. — Seneuil. . . . . » 119

XII. Jules Simon. — Janet. — Beaussire . . . » 120

B
65
B5

Bianco, Pietro
La filosofia del diritto in Germania

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 07 23 09 015 5